

v. 20 n. 33 Jan/Jun 2013

# Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

33







# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Princípios, Natal, v. 20, n. 33, jan./jun. 2013

**Editor responsável**

Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)

**Editores Adjuntos**

Bruno Rafaelo Lopes Vaz (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo Cardoso Dias (UFRN)

**Editor Dossier**

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

**Editores associados**

Jaimir Conte (UFSC)

Rodrigo Ribeiro Alves Neto (Unirio)

**Conselho editorial**

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Jaimir Conte (UFSC)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho científico**

André Leclerc (UFC)

Colin B. Grant (UFRJ)

Daniel Vanderveken (Québec/Canadá)

Elena Morais Garcia (EERJ)

Enrique Dussell (UNAM – México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gottfried Gabriel (Friedrich Schiller Universität, Jean/Alemanha)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Jesús Vázquez Torres (UFPB)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José Miranda Vila-Chã (UC, Braga/Portugal)

José M<sup>a</sup> Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Marco Zingano (USP)  
Maria Cecília M. de Carvalho (PUC – Campinas)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)  
Mario P. M. Caimi (UBA/Argentina)  
Matthias Schirn (Universität München/Alemanha)  
Roberto Machado (UFRJ)

**Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia  
Campus Universitário, UFRN  
CEP: 59078-970 – Natal – RN  
E-mail: [principios@cchla.ufrn.br](mailto:principios@cchla.ufrn.br)

*Home page:* [www.principios.cchla.ufrn.br](http://www.principios.cchla.ufrn.br) Princípios, UFRN, CCHLA  
v.20, n. 33, jan./jun. 2013, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2013.  
Revista semestral  
1. Filosofia. – Periódicos  
ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)

## SUMÁRIO

### DOSSIER: ÉTICA CONTEMPORÂNEA

- Apresentação** 5
- Por uma nova ética na experimentação científica envolvendo animais não-humanos** 13  
Darlei DallÁgnol
- Exploração Benigna de Animais?** 35  
Alcino Bonella
- Animais como Pessoas?** 47  
Ricardo Di Napoli
- Naturalism-Normativity Debate: Neuroscience, Neurophilosophy, Neuroethics** 79  
Nythamar de Oliveira
- Feeling Responsible and Integrated: A Challenge to Intellectualism about Agency** 105  
Leonardo Ribeiro
- Desejo, Deliberação e Fraqueza da Vontade** 123  
Maria Borges
- On a supposed incoherence between Kant's view on homosexuality and his view on autonomy** 137  
Cinara Nahra
- Sobre Ética e Religião em Kant** 161  
Joel Klein
- Sobre a Caracterização do Conceito de Dignidade em Kant** 181  
Milene Tonetto

**Kantianos são muito emotivos? Uma hipótese neurocientífica** 195  
Lincoln Frias

**Natureza Humana versus aperfeiçoamento? Uma crítica aos argumentos de Habermas contra a Eugenia Positiva** 227  
Maria Clara Dias e Murilo Vilaça

**Human Enhancement: A New Issue in Philosophical Agenda** 265  
Marco Antonio Azevedo

**Moralidade além do contratualismo** 305  
Adriano Naves de Brito

#### ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO

**Por que há alguém em lugar de ninguém? O pensamento plural de Hannah Arendt** 333  
Jordi Carmona Hurtado

**“Através delas, por elas, para além delas”: estilo e verdade a partir das proposições contra-sensuais do *Tractatus* de Wittgenstein** 353  
Gilson Iannini

**O heterogêneo e o gasto improdutivo: a crítica da homogeneização em Georges Bataille** 375  
João Emiliano Fortaleza de Aquino

**Nietzsche e o nascimento da filosofia grega** 391  
Fernanda Bulhões

**O dualismo kantiano e sua crítica por Schopenhauer: considerações acerca do caráter analógico da filosofia prática e suas limitações** 411  
Dax Moraes

**Itinerário do conceito de experiência na obra de Walter Benjamin** 449  
João Gabriel Lima e Luis Antonio Baptista

**A questão do fim da filosofia e a tarefa do pensamento na era da técnica planetária** 485  
Wanderley J. Ferreira

**Rever o pensamento de Sócrates na obra de Espinosa** 531  
Fernando Cabral Pinto

**Como não ler Foucault e Deleuze? Ou: para ler Foucault e Deleuze politicamente** 557  
Rodrigo Nunes

**A reconstrução racional do programa de pesquisa do racionalismo clássico: A vertente intelectualista cartesiana** 583  
José R. N. Chiappin e Ana Carolina Leister

#### RESENHAS

**Miranda Fricker, *Epistemic Injustice*** 627  
Tânia Aparecida Kuhnen

**Georges Bataille, *A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”***  
641  
Anderson Barbosa

#### TRADUÇÕES

**Lucien Lévi-Bruhl, *A teoria do Estado em Hegel*** 653  
Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa

DOSSIER

ÉTICA CONTEMPORÂNEA

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

É com grande prazer que apresentamos ao leitor este número temático da revista *Princípios* sobre ética, agradecendo ao prof. Eduardo Pellejero, editor da revista, pelo convite para organizá-lo e parabenizando-lhe pela iniciativa. Agradecemos imensamente também a todos os colegas que contribuíram com este número, enviando seus artigos, e ao bolsista de iniciação científica Keoma Ferreira Antonio, que gentilmente ajudou na formatação final dos artigos.

Este número temático traz ao leitor o que a há de melhor na discussão ética contemporânea, contando com a contribuição de alguns dos principais filósofos e eticistas do Brasil na atualidade. Uma das intenções deste dossier é justamente apresentar o “estado de arte” da pesquisa que está sendo feita em filosofia, na área de ética, por pesquisadores vinculados a universidades brasileiras.

As temáticas desenvolvidas aqui pelos autores são diversas, envolvendo as três principais subdivisões da ética, ou seja, a metaética, a ética normativa e a ética aplicada. Um dos temas que está sendo bem explorado neste número é o da ética animal. Darlei DallÁgnol no artigo “*Por uma nova ética na experimentação científica envolvendo animais nãohumanos*” argumenta que devemos colocar em prática o chamado 3R (*replace, reduce, refine*) na pesquisa envolvendo animais não humanos, com ênfase no *replacement*, ou seja na substituição. Darlei defende uma posição que não é especista mas também não se compromete com o abolicionismo imediato, apontando para uma abolição progressiva do uso de animais, posição que foi batizada por Alcino Bonella de “abolicionismo moderado”. Alcino, por sua vez, no seu artigo

“*Exploração Benigna de Animais?*” apresenta a discussão sobre o uso benigno de animais, proposta por Richard Hare, que propõe que a criação e morte de animais em condições decentes, sem causar-lhes sofrimento ou ao menos sem causar mais sofrimento do que o que sofreriam na vida e morte “naturais” é até desejável, pois se nos tornássemos vegetarianos esses animais não teriam existido. Enquanto Hare argumenta a favor do semi-vegetarianismo, que propõe a diminuição no consumo de carne, Mc Mahan não aceita o argumento do uso benigno e propõem que todos nós deveríamos nos tornar vegetarianos. Já o artigo de Ricardo Di Napoli “*Animais como Pessoas?*” discute as posições de Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione sobre o estatuto dos animais, se deveríamos ou não considerar alguns animais como sendo pessoas. Ricardo argumenta que apesar da definição do conceito de pessoa nos referidos autores ser diferente, e apesar de haver uma disputa inconclusiva e permanente sobre aonde traçar a linha divisória entre pessoa e não pessoa, e se estes deveriam ser considerados sujeitos de direitos, e em que medida, os três autores argumentam pela necessidade urgente de proteger os animais.

Outro tema tratado neste dossier é o do naturalismo. No artigo “*Naturalism-Normativity Debate: Neuroscience, Neurophilosophy, Neuroethics*” Nythamar de Oliveira mostra como a neurofilosofia pode nos ajudar a reformular os problemas normativos de um programa naturalista de pesquisa ético-social Argumentando que há um déficit neurofenomenológico no naturalismo e nas teorias normativas o autor propõe uma versão mitigada do construtivismo social baseada na convergência de modelos neurocientíficos e neurofilosóficos como os apresentados por Damásio e Prinz segundo uma reformulação de cognição incorporada, inserida, estendida, e afetiva (4AE cognition), com enfoque particular na teoria das emoções. Já Adriano Naves de Brito defende que é possível passar de forma legítima do campo do ser para o do dever ser, e que o naturalismo é capaz de fornecer um base objetiva para nossas obrigações morais. Adriano questiona a tese contratualista que coloca o indivíduo como ponto de partida em filosofia prática e argumenta também, que há um ponto que separa radicalmente o naturalismo do contratualismo clássico, que é a desconsideração do componente evolucionista, e isto, para ele, é

uma limitação do contratualismo. Leonardo Ribeiro, por sua vez, em *“Feeling Responsible and Integrated :A Challenge to Intellectualism about Agency”* critica o que ele chama de “tradição intelectualista”. Leonardo observa que nesta tradição, da qual uma das principais expoentes é a kantiana Christian Korsgaard, há uma distinção qualitativa entre o resultado da reflexão sobre desejos e o trabalho dos desejos não refletidos. Ribeiro observa que esta distinção qualitativa torna o trabalho dos desejos não refletidos (racionalizados) externo à racionalidade do agente. Leonardo argumenta que a visão Humeana, internalista, que incorpora o trabalho do desejo não refletido, é mais adequada e endossa essa concepção na qual sentir-se responsável, e mesmo culpado, não são coisas que dependem apenas da consciência plena do agente sobre suas motivações, contrariamente ao que ele denomina de agente Kantiano (ou agente Korsgaardiano) que só se sente responsável por aquilo que ele praticou quando plenamente consciente de seu ato.

É justamente sobre a filosofia moral de Kant que versam 4 artigos neste dossier. Maria Borges no artigo *“Desejo, Deliberação e Fraqueza da Vontade”* (um texto que de certo modo dialoga com o de Ribeiro, mas a partir do ponto de vista kantiano) lembra que já em Aristóteles o desejo foi compreendido como uma perturbação da alma que deveria ser evitada pelo filósofo. Maria de Lourdes observa que há dois modelos filosóficos que dão conta de dois sentidos do termo desejar. Um primeiro, que pode ser denominado de modelo desejo/ crença para a explicação e justificação de ações, e um segundo para o qual desejos não podem justificar nem causar ações diretamente. Segundo o primeiro modelo, atribuído a Hume, desejos seriam essenciais para a justificativa racional de ações, de forma que, se não temos nenhum desejo para fazer algo, não poderíamos ter uma boa razão para fazê-lo. Pelo segundo modelo, adotado por Kant, entre outros, as ações não podem ter sua razão ou causa atribuída à desejos. Para Kant desejos não causam ação, a não ser que sejam incorporados na máxima do agente enquanto motivo, a chamada tese da incorporação. Maria Borges defende que, em Kant, a tese da incorporação vale apenas para as ações deliberadas, ou seja, para aquelas na qual o agente não apenas voluntariamente decide fazer algo, mas na qual está envolvido um

processo de raciocínio, decisão e escolha mais amplo. Isto de certo modo aproximaria Kant de Aristóteles, pois nas ações voluntárias, mas não deliberadas, haveria espaço para a fraqueza da vontade (*akrasia*) caracterizando o domínio do voluntário como não restrito a aquilo que é racional.

Já no artigo de Cinara Nahra *“On a supposed incoherence between Kant’s view on homosexuality and his view on autonomy”* são discutidas as visões de Paul Guyer e Lara Denis sobre a concepção kantiana sobre sexualidade. Denis sustenta que Kant não está justificado, a partir de seus próprios princípios, a defender que a homossexualidade é errada. Guyer acrescenta a isto que o princípio teleológico dos seres vivos não tem papel normativo na filosofia de Kant. Contrariamente a Guyer e Denis, a autora defende neste artigo que o princípio teleológico dos seres vivos tem um papel normativo na filosofia Kantiana e a prova disto é justamente sua condenação a práticas sexuais consentidas, como a homossexualidade. No artigo é argumentado que as conclusões normativas de Kant no campo da sexualidade mostram que sua concepção de autonomia carrega elementos teleológicos fortes e sugere que abandonemos os pressupostos Kantianos na discussão de temas relacionados a moral sexual, caminhando na direção de outra teoria ética normativa para o tratamento destas questões a saber, o utilitarismo. Por sua vez Joel Klein, em seu artigo *“Sobre Ética e Religião em Kant”* discute a superação do mal radical em Kant, defendendo que a superação do mal via reforma e revolução são compatíveis sendo que a revolução na forma de pensar é a *ratio essendi* da reforma, enquanto que a reforma é a *ratio cognoscendi* da revolução, usando aqui, como ele mesmo reconhece, uma estrutura explicativa semelhante aquela existente entre liberdade e lei moral na razão prática. Defende também, ao discutir a relação entre religião e ética, que as religiões históricas e a Teologia podem ter um papel positivo no esclarecimento moral, não havendo nenhuma contradição entre a autonomia da vontade e a religião racional, desde que estas últimas, como as seitas históricas e o cristianismo, não sejam coercitivas.

Finalizando o bloco de artigos sobre Kant, no artigo de Milene Tonetto *“Sobre a Caracterização do Conceito de Dignidade em Kant”* segue a discussão entre naturalismo e metafísica, com

esta lembrando que a dignidade em Kant não pode ser entendida como sendo uma propriedade naturalizada, sendo antes, uma propriedade metafísica. Milene argumenta que a capacidade de ser autônomo, isto é, a capacidade de agir independentemente de nossas inclinações e interesses, é a base do valor intrínseco ou da dignidade dos seres racionais, lembrando que em Kant a dignidade é algo que tem valor intrínseco, e não circunstancial, não dependendo de nenhuma condição contingente ou empírica. Entre as consequências práticas que podemos extrair disto, lembra Milena, está a de que para Kant, não se pode aceitar o sacrifício de um único ser humano para o bem de um número maior. Não podemos, por exemplo, justificar a morte de uma pessoa para salvar um número maior argumentando que haveria aqui mais dignidade a ser preservada.

Lincoln Frias no seu artigo *“Kantianos são muito emotivos? Uma hipótese neurocientífica”*, um artigo sobre neurociência da ética, discute e questiona as bases neurais da deontologia kantiana lembrando que uma das descobertas mais surpreendentes que surgiram dos registros de fluxos sanguíneos cerebrais nos últimos tempos é que os julgamentos morais de tipo kantiano estão mais correlacionados a regiões cerebrais responsáveis pelas emoções do que àquelas responsáveis pelo raciocínio abstrato. Lincoln aponta os estudos de Greene com fMRI que corroborariam a hipótese de que julgamentos deontológicos do tipo “mentir é sempre errado, mesmo que seja para o bem” são causados, ou ao menos fortemente influenciados, por emoções, embora lembre que há necessidade de mais evidências para justificar esta inferência. Se assim for, os julgamentos deontológicos seriam, paradoxalmente, muito mais baseado em emoções do que Kant poderia imaginar.

Os dois últimos artigos deste número temático versam sobre questões éticas relacionadas a biotecnologia. No artigo *“Natureza Humana versus aperfeiçoamento? Uma crítica aos argumentos de Habermas contra a Eugenia Positiva”* Maria Clara Dias e Murilo Vilaça criticam os argumentos de Habermas contra a eugenia positiva e o aprimoramento humano (*enhancement*). Eles lembram que em Habermas o homem só realiza-se socialmente, já que é um ser ontologicamente sócio-comunicacional mas apesar disto acredita no *determinismo biológico*, pressupondo que um humano pode ser

completamente constituído de antemão, o que serve de fundamento para a seu posicionamento contra a eugenia positiva, o que para Vilaça e Dias constitui-se em uma incoerência interna ao próprio argumento habermasiano. A incoerência estaria em reconhecer que uma pessoa só se constitui enquanto tal no ambiente social, num ambiente de interações e mútuo reconhecimento, e ao mesmo tempo afirmar que uma intervenção biotecnológica no sentido do aperfeiçoamento determinaria completamente a vida individual e destruiria a autonomia. Vilaça e Dias defendem, contrariamente a Habermas, que toda intervenção é capazes de modificar o humano, mas nenhuma delas é capaz de, isoladamente, determiná-lo totalmente a ponto de comprometer sua liberdade.

Finalmente o artigo de Marco Antonio Azevedo “*Human Enhancement: A New Issue in Philosophical Agenda*” aborda o tema contemporâneo do *enhancement* (aprimoramento humano). O que Marco faz no seu artigo é uma revisão dos principais temas relacionados ao aprimoramento, como a distinção terapia/*enhancement*, a possibilidade do aprimoramento cognitivo e da melhoria da performance física, a luta contra o envelhecimento, os argumentos pro e contra a eugenia, a procura pela perfeição, a questão do aprimoramento moral, o problema das prioridades públicas e algumas questões de ética médica, apresentando no final sua avaliação das perspectivas do tema.

Observe o leitor que esta coletânea de artigos reflete o crescimento e a evolução da pesquisa na área da ética (e da filosofia como um todo) no Brasil. A filosofia, por muito tempo restrita apenas ao estudo da chamada história da filosofia, abre-se a partir da última década do século XX para os estudos temáticos. Os estudos de Kant, que por muito tempo passaram ao largo da discussão sobre os elementos teleológicos em sua filosofia, sobre o papel das emoções e sobre sua aplicação a temas de ética aplicada, se consolidam agora, dentro da área da ética, enfrentando e discutindo estas questões. Ao mesmo tempo temas de ética aplicada ganham relevância cada vez maior, como podemos verificar nos três artigos versando sobre ética animal aqui publicados. Também aparece aqui a interdisciplinaridade, com a filosofia dialogando com outras áreas do conhecimento, especialmente áreas de ponta como a neurociências e a biotecnologia, através dos temas da neuroética e

do aprimoramento (*enhancement*). O que mais nos alegra, entretanto, é ver representada aqui a pesquisa de alta qualidade dos jovens que formam a nova geração de professores de ética no Brasil, e que aqui estão, conjuntamente com pesquisadores *senior*, mostrando seus trabalhos neste dossier sobre ética da *Princípios*.

O quadro então que temos da área de ética no Brasil, e que as contribuições dos colegas neste número mostram, é o de uma tradição de pesquisa, madura, consolidada, oxigenada, inserida no cenário internacional contemporâneo e que tem muito a contribuir com a sociedade brasileira e suas instituições. Fica ao leitor a oportunidade de conferir e se deliciar com tudo isto. Bom proveito!

**Cinara Nahra**

Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
E-mail: cinaranahra@hotmail.com



**POR UMA NOVA ÉTICA NA EXPERIMENTAÇÃO CIENTÍFICA  
ENVOLVENDO ANIMAIS NÃO-HUMANOS**

**POR UNA NUEVA ÉTICA EN LA EXPERIMENTACIÓN CIENTÍFICA  
ENVOLVIENDO ANIMALES NO-HUMANOS**

**NEW ETHIC STANDARDS FOR SCIENTIFIC EXPERIMENTS  
INVOLVING NONHUMAN ANIMALS**

**Darlei DallÁgnol**

Professor da UFSC

Bolsista de Produtividade do CNPQ

Natal (RN), v. 20, n. 33  
Janeiro/Junho de 2013, p. 13-33

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Argumento neste artigo pela aplicação do assim chamado 3R (substitua, reduza, refine) na pesquisa ética envolvendo animais não humanos dando prioridade real para a substituição. Apresento um argumento para o uso de animais não humanos, especialmente se eles forem beneficiários de tais experimentos científicos. Esta visão não é nem especista nem radicalmente abolicionista. A longo prazo, entretanto, argumentamos aqui, se políticas adequadas forem estabelecidas e tecnologias criadas será possível substituir (replace) completamente o uso de animais em experimentos científicos.

**Palavras-chave :** pesquisa ética, animais não humanos, experimentos científicos, replacement (substituição)

**Resumen:** Argumento en este artículo en favor del así llamado 3R (substituya, reduzca, refine) en la investigación ética envolvendo animales no-humanos, dando prioridad real a la substitución. Presento un argumento para el uso de animales no-humanos, especialmente si son potenciales beneficiarios de tales experimentos. Esta visión no es ni especista ni radicalmente abolicionista. A largo plazo, entre tanto, argumentamos aquí, si son establecidas políticas adecuadas y son creadas tecnologías, será posible substituir (replace) completamente el uso de animales en experimentos científicos.

**Palabras clave:** investigación ética, animales no-humanos, experimentos científicos, replacement (substitución)

**Abstract:** This paper argues for the so called 3Rs (replacement, reduction, refinement) approach to the research ethics involving non-human animals giving *real priority* to replacement. It presents an argument for using non-human animals, namely if they are potentially beneficiary of such scientific experiments. This view is neither spiciest nor radically abolitionist. In the long term, however, the papers argues that, if sufficient policies and technologies are created, it is going to be possible to replace non-human animals in scientific experiments completely.

**Key-words:** research ethics, non-human animals, scientific experiments, replacement

Início este trabalho<sup>1</sup> com o seguinte depoimento: quando atuei no CEUA (Comissão de Ética no Uso de Animais) da Universidade Federal de Santa Catarina substituindo Sônia Felipe, já na primeira reunião, a presidenta da comissão e chefe do biotério, quis saber minha posição sobre o uso de animais não-humanos em experimentos científicos deixando claro que não haveria mais espaço ali para posições radicais. Sabidamente, Felipe defende uma posição abolicionista e votava reiteradamente contra todo e qualquer projeto de pesquisa que envolvesse animais não-humanos em experimentos científicos (cf. referências). Naquela época, há dez anos atrás, não havia no Brasil uma regulamentação clara ainda sobre o uso de animais em experimentos científicos (hoje, temos a chamada “Lei Arouca,” Lei 11.794/08) e, então, revelei que, em geral, aplicaria um princípio ético consequencialista: se as pesquisas científicas fossem justificáveis pelo bem que produzem (conhecimento, remédios, novos produtos etc.), então dever-se-ia, ao menos, minimizar a dor, o sofrimento, o desconforto etc. Foi naquela época que entrei em contato e acabei adotando o enfoque baseado nos 3Rs (*replacement, reduction, refinement*) que estabelece um padrão ético bastante razoável para julgar experimentos científicos que utilizem animais não-humanos. O

---

<sup>1</sup> As ideias básicas deste trabalho foram apresentadas no *III Simpósio Direitos Animais, Deveres Humanos*, em Uberlândia, MG, em 28/02/2012. Agradeço a Alcino Bonella pelo convite. Um texto prévio foi re-apresentado no XII SAPE (Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas) na UFSC e no XIV Encontro da ANPOF, em Curitiba, 24/10/2004. Agradeço a todas as pessoas presentes nesses encontros pelos comentários, sugestões e críticas e ao CNPq pelo apoio ao projeto “Repensando as bases metaéticas da Bioética”.

enfoque dos 3Rs não é abolicionista nem especista, mas simplesmente bem-estarista (cf. FELIPE, 2007, p. 30, para uma caracterização dessas posições). Defendi-o em meus trabalhos de bioética posteriores conjugando as suas regras básicas com um princípio ético mais amplo (cf. DALL'AGNOL, 2004, p.177). Esse enfoque será retomado e explicitado a seguir. Mesmo assim, foi difícil questionar a pertinência de certos projetos que não possuíam um viés claramente científico de incrementar o conhecimento científico ou sistematizá-lo de forma original ou de propor novos produtos que representassem um benefício novo real para a sociedade. Ainda hoje, as análises dos projetos nos CEUAs reduzem-se à checagem de aspectos técnicos burocratizados (se o número de cobaias declarado em formulários e/ou no protocolo coincide com o dos efetivos testes etc.) e não existe o menor espaço para a discussão sobre a eticidade e a própria cientificidade (se o experimento não é uma mera repetição sem acréscimo real ao conhecimento) dessas pesquisas envolvendo animais não-humanos. Portanto, não mudou muita coisa nesses últimos 10 anos, apesar das novas regulamentações e pressões de várias entidades de defesa dos animais. Prova disso é que, no final do ano passado, um membro do CEUA, que trabalha com ética, foi substituído, provavelmente por mais algum profissional das ciências da saúde ou naturais, pois também questionava a eticidade de algumas pesquisas e defendia uma posição abolicionista radical. Como pode ser percebido, há uma tensão ainda não bem resolvida entre, por um lado, justificar a necessidade (se é que há alguma) do uso de animais não-humanos em experimentos científicos e a adoção de parâmetros éticos cada vez mais elevados nas nossas relações com esses seres vivos. Penso que tanto a postura especista e conservadora de exploração que segue a tradição negando-se a quaisquer mudanças na concepção do status e do lugar dos animais na comunidade moral quanto a abolicionista radical que critica toda e qualquer forma de uso de animais precisam convergir nisso que se pode chamar “abolicionismo moderado”.<sup>2</sup> Somente assim

---

<sup>2</sup> Essa expressão foi usada por Alcino Bonella para qualificar minha posição no debate em Uberlândia. Como veremos, uma analogia entre a posição aqui defendida e a escravidão é totalmente descabida, pois não defenderei que animais

poderemos avançar e construir uma sociedade com instituições éticas melhores.

No que se segue, então, argumentarei que é necessário repensarmos as bases morais a partir das quais adotamos nossas políticas públicas, as leis e as normas que regem as pesquisas envolvendo animais não-humanos. Por um lado, vou criticar posições que são radicalmente abolicionistas, pois penso que há ainda justificativas aceitáveis para o uso de animais em experimentos científicos. Não entrarei, aqui, na discussão sobre o uso de animais não-humanos para fins didáticos apenas, pois penso que já podemos assumir uma postura completamente abolicionista. De fato, práticas como a vivisseção podem e devem ser extintas num curto espaço de tempo. Não discutirei, todavia, por problemas de espaço, questões relacionadas ao vegetarianismo ou ao veganismo. Quase é desnecessário lembrar também a imoralidade de práticas tais como a Farra-do-Boi ou da Rinhas-de-Galos, que ainda acontecem, por exemplo na Ilha de Santa Catarina, as quais causam sofrimento desnecessário aos animais embora sejam ilegais. Também penso que devemos proibir atividades tais como a caça para fins de pura diversão e esporte assim como outros tipos de festas que causam sofrimento animal apenas para deleite humano. Por outro lado, vou criticar as práticas atuais da maioria dos CEUAs, pois embora pense que ainda seja justificável moralmente o uso de animais não-humanos em algumas poucas pesquisas científicas, percebo que essas comissões tornaram-se instâncias corporativistas, burocratizadas e destituídas de quaisquer debates éticos e científicos mais aprofundados. Defenderei que aos CEUAs cabe a tarefa de pensar mais seriamente na implementação de políticas e diretrizes que *priorizem* de fato o princípio da substituição.

Para começar, então, vou postular um princípio *prima facie* ético. Para tal, é necessário perguntar sob que condições podemos valorar intrinsecamente um ser vivo. Não se pode ter dúvidas de que, aplicando um método mooreano de isolamento, temos condições de reconhecer o valor de qualquer forma de vida animal. Imagine, então, dois mundos: no primeiro, não há nenhum ser vivo,

---

não-humanos possam ser objeto de experimentação científica se forem usados como meros meios.

somente planetas, sistemas solares e galáxias; num outro mundo, há um planeta com um único ser vivo, digamos uma planta, ou um microorganismo unicelular, por exemplo, uma ameba. Parece claro que, abstraindo questões metafísicas (se tal mundo resultou de um investimento natural ou de alguma intervenção divina), atribuiríamos mais valor em si ao segundo mundo: toda forma de vida é preciosa em si e por si mesma. Por isso, é moralmente justificável dizer que *cuidar* dessa forma única de vida é valorá-la intrinsecamente. Todos os seres vivos são dignos de consideração moral, do devido cuidado, e não devem ser destruídos, mutilados ou maltratados gratuitamente. É claro que, sendo o mundo natural como é, disso não se segue que não possamos matá-los, digamos em legítima defesa. Agora, imagine um terceiro mundo repleto de formas de vida, algumas mais simples, outras mais complexas, e entre elas diversos tipos de animais tais como nós os conhecemos, isto é, seres multicelulares com capacidade de resposta a estímulos ambientais, locomoção, reprodução etc. Também parece razoável afirmar que esse mundo possui mais valor do que o segundo. Constata-se, então, que há gradações na atribuição de valor em si às diferentes formas de vida. Talvez a forma adequada de nos relacionarmos com alguns deles seja *respeitando-os* como resposta adequada para o tipo de seres que são, por exemplo, alguns possuem personalidade e devem ser reconhecidos como tal.<sup>3</sup> Portanto, quando discutimos se animais não-humanos podem ou não ser utilizados em experimentos científicos não estamos negando que eles possam e devam ser intrinsecamente valorados. Não está em questão que enquanto seres vivos eles tenham que ser respeitados. Nesse sentido, temos que introduzir um princípio *prima facie* nos fundamentos da Bioética (no sentido de uma Bioética Geral ou global no sentido de Potter) de consideração ética para

---

<sup>3</sup> *Saber-como* cuidar e respeitar são tomados, aqui, como formas de valorar intrinsecamente um ser vulnerável ou uma pessoa e como tal representam modos típicos de ações e atitudes morais (cf. DALL'AGNOL, D., 2012, para maiores detalhes sobre a epistemologia moral subjacente ao cuidar e ao respeitar enquanto formas de valorar intrinsecamente). Não estou excluindo, aqui, a possibilidade de atribuirmos personalidade a alguns animais não-humanos, por exemplo, a bonobos. Uma discussão mais aprofundada sobre esse ponto foge aos limites do presente trabalho.

com animais não-humanos: *reverencie o valor em si e por si de cada ser vivo*.<sup>4</sup> Esse princípio será melhor explicitado a seguir. É necessário alertar, todavia, que valorar intrinsecamente algo não é atribuir-lhe valor sagrado ou absoluto no sentido em que ele não pode sob hipótese alguma ser valioso também pelo incremento que pode proporcionar a um bem maior. Por exemplo, desde Platão e Aristóteles, sabe-se que o conhecimento, a virtude etc. podem ser intrinsecamente valiosos (nós os desejaríamos mesmo que nada mais resultasse) e contribuir para a *eudaimonía*, ou seja, para uma vida feliz.

Quero manifestar, agora, minhas divergências filosóficas com enfoques abolicionistas radicais tais como o de Tom Regan e de outros. Como talvez seja amplamente sabido, o autor de *The Case for Animal Rights*, sustenta que sujeitos-de-uma-vida são portadores de valor inerente entendido como um tipo de valor possuído por alguns *indivíduos* existindo como fins-em-si mesmos e devem ser tratados como tais (REGAN, 2004, p.xii; p.248). Explicitamente, o princípio do respeito de Regan é um princípio ético kantiano, deontologista e anti-utilitarista, estendendo a consideração moral de seres racionais para todos os que satisfazem a condição suficiente de serem sujeitos-de-uma-vida. Independentemente de uma discussão mais aprofundada sobre os critérios para considerar um ser vivo, seja humano seja não-humano, como um sujeito-de-uma-vida, parece claro que Regan possui uma concepção realista transcendente de valor inerente (o qual não deve ser confundido com valor intrínseco, nos seus termos, atribuível somente às experiências) que é difícil de sustentar filosoficamente.<sup>5</sup> Primeiro,

---

<sup>4</sup> Recentemente, descobriu-se que Fritz Jahr foi o primeiro a utilizar o termo “Bioética,” em 1927, elaborando um princípio bastante próximo a esse: “Respect every living being on principle as an end in itself and treat it, if possible, as such.” (cf. Referências). Aldo Leopold, defensor da ética da terra e Albert Schweitzer, criador da ecologia profunda, adotaram enfoques bastante parecidos com o de Jahr. Pode-se, aqui, falar não apenas no cuidado, mas em *Cura*; não apenas em respeito, mas em *Reverentia*, ou seja, em atitudes que expressam uma experiência quase-religiosa ou mística de integração com Deus ou com a Natureza como um todo.

<sup>5</sup> Segundo Regan (2004, p.243), “...individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain;

não é evidente que sejam somente *indivíduos* os portadores desse tipo de valor e não também espécies ou ecossistemas. Segundo, parece equivocado pensar que não possa existir, como Regan defende, *gradações* nesse tipo de valor. Nesse sentido, indivíduos podem fazer parte de totalidades orgânicas que possuem valor maior que a mera soma do valor de suas partes. Por exemplo, uma ararinha azul pode possuir valor inerente, mas um casal de ararinhas azuis possui mais valor inerente e o valor do todo não é somente uma questão aritmética de soma do valor das partes. Por conseguinte, parece inadequado atribuir direitos absolutos a sujeitos-de-uma-vida considerados individualmente. Na verdade, a postulação de um sistema de direitos e obrigações absolutamente a partir de um suposto “*categorical value*” nos termos de Regan parece não fazer sentido aqui, pois portadores de valor inerente podem ser preciosos em si e por si mesmo e também podem agregar mais valor a um bem maior. O exemplo da ararinha azul deve tornar essa intuição plausível aqui. Na verdade, penso que a linguagem dos direitos e obrigações pode ser inadequada quando tratamos da nossa relação com animais não-humanos, pois muitos são incapazes de seguir regras. Um sistema de direitos e responsabilidades é adequado somente para quem é ou pode ser agente, para alguém que possui pessoalidade. Faz sentido perguntar, todavia, se estamos *cuidando* e respeitando animais não-humanos pelo tipo de seres que eles são. Nesse sentido, não é claro o que Regan significa por “logicamente independente de ser interesse para outros,” ou seja, se além de coibir um tratamento como *mero meio* proíbe também tratamento como “meio” ou parte de um bem maior. Em outros termos, não é realista pensar que nunca se pode tratar um sujeito-de-uma-vida como “meio” (obviamente, não como mero meio); nem Kant pensou nesses

---

preference-and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently on their being object of anyone else’s interest.” Uma questão intrigante é a seguinte: quais são os indivíduos que caem sob essa descrição? Além disso, não vejo como não é possível direcionar todas as críticas feitas ao conceito de pessoa à caracterização de um sujeito-de-uma-vida.

termos sobre seres racionais embora exigisse que sempre fossem tratados simultaneamente como fins-em-si. Uma concepção mais realista de valor intrínseco ou inerente precisa ser construída em termos relacionais e não transcendentais.<sup>6</sup> Desse modo, Regan não demonstrou que sujeitos-de-uma-vida não possam ser usados em experimentos científicos, pois ele possui uma concepção filosoficamente equivocada de valor, tanto de valor inerente quanto de valor intrínseco. A seguir darei um exemplo de como considerar um animal não-humano valioso em si e, mesmo assim, usá-lo em experimentos científicos.

Também não acredito que um critério como o princípio da igual consideração de interesses (PICI) de todos os seres sencientes leve necessariamente ao abolicionismo radical. Como é amplamente sabido, Peter Singer, em *Animal Liberation* e depois em *Practical Ethics*, parece apontar nessa direção (2011, p.56s) –ou, ao menos, seus leitores assim pensam-, mas acredito que há sérias dúvidas sobre *como* melhor aplicar um cálculo utilitarista. Mesmo que Singer tenha reformado o utilitarismo hedonista clássico em termos de um utilitarismo de preferências, vários problemas da estrutura exclusivamente consequencialista do PICI levantam questões sobre as supostas implicações abolicionistas. Partilho, aqui, das reticências daqueles que pensam que eventualmente uma ética consequencialista sofisticada na verdade justifica o uso de animais não-humanos para pesquisas científicas, especialmente *se elas podem reverter em benefício* de animais sencientes em geral (por exemplo, para membros da espécie *canis lupus* ou para bonobos) e não apenas membros da espécie *homo sapiens*. Por conseguinte, nesse ponto, teríamos que discutir a aplicação do PICI fazendo as continhas e engajando-nos em pesquisa empírica: não é óbvio que um princípio consequencialista sofisticado não se sobreponha ao PICI definido em termos preferencialistas para seres sencientes. Há claramente uma tensão aqui que não é possível abordar

---

<sup>6</sup> Há algum tempo já tenho tentado desenvolver uma concepção *relacional* de valor intrínseco aplicado-a às questões bioéticas, no sentido geral, incluindo considerações sobre meio ambiente e tratamento de animais não-humanos (cf. DALL'AGNOL, 2004, p. 178s, 2005, p.98, -cf. também 2005 e 2007- inclusive para detalhes sobre o uso feito aqui de argumentos mooreanos tais como o teste de isolamento e o princípio das totalidades orgânicas.)

adequadamente.<sup>7</sup> Além disso, teríamos que listar os “fracassos reconhecidos dos usos de modelos animais” *versus* “os progressos científicos” etc. e compará-los contabilizando um saldo maior ou menor, tarefa esta que foge aos limites deste ensaio. Nos trabalhos que conheço que tentam fazer isso, percebo que quase todos estão irremediavelmente comprometidos com a posição que já defendem: os abolicionistas radicais citam somente os fracassos dos usos de animais não-humanos; os conservadores, especistas e alguns reacionários, mencionam somente os benefícios dos experimentos científicos com animais. Exemplo disso são os trabalhos de Sônia Felipe e João Ernesto de Carvalho publicados na *Folha de São Paulo* no ano passado. Por si só, todavia, o PICI leva a uma atitude que não é incompatível com o bem-estarismo, o qual exige basicamente: a) cuidados básicos com animais não-humanos: evitar sofrimento, proteger de doenças, criá-los em áreas que garantam espaços para moverem-se livremente etc.; b) manejo de forma a evitar a violência maximizando a qualidade de vida; c) insensibilização e abate humanitário (por exemplo, eutanasiar após experiências científicas) etc.

É necessário a essa altura fazer um esclarecimento. Quando falamos de animais sendo usados para fins de pesquisa, a que tipo de animais estamos nos referindo? A todo reino animal? Ou, somente, ratazanas, bonobos? Além disso: o que torna um animal objeto de consideração moral especial, diferentemente talvez de uma planta, de um cristal ou de um ecossistema sem animais? Ser sujeito-de-uma-vida? A senciência? Ambos? A consciência ou a autoconsciência?<sup>8</sup> A linguagem proposicional? A racionalidade? A

---

<sup>7</sup> Apesar de discordar da defesa do especismo feita por Cohen (1986, p.868), penso que ele esteja certo em sustentar que o cálculo utilitarista não leva necessariamente ao abolicionismo. Na verdade, para ele, a soma dos benefícios (para humanos e para animais) da experimentação biomédica está para além de qualquer quantificação: na eliminação da doença, no aumento da longevidade etc. etc.

<sup>8</sup> Recentemente, neurocientistas publicaram um manifesto afirmando que mamíferos, aves e até polvos possuem consciência: “The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that

capacidade para produzir arte, ciência, filosofia? Qualquer critério, aqui, parece arbitrário, embora alguns sirvam para estabelecer uma linha demarcatória entre seres dignos de consideração moral ou para fixar algum parâmetro de gradação entre “inferiores” e “superiores”. O especismo pode ser um preconceito, mas o “sencientismo” pode produzir um também.

Se considerarmos a já mencionada Lei Arouca, podemos perguntar se o critério adotado é razoável. No artigo 3º ficam permitidos experimentos científicos com animais do filo Chordata e subfilo Vertebrata definidos nesses termos:

I – filo Chordata: animais que possuem, como características exclusivas, ao menos na fase embrionária, a presença de notocorda, fendas branquiais na faringe e tubo nervoso dorsal único;

II – subfilo Vertebrata: animais cordados que têm, como características exclusivas, um encéfalo grande encerrado numa caixa craniana e uma coluna vertebral.

Claramente, então, certos animais não-humanos (por exemplo, outros primatas etc.) estariam protegidos pela lei brasileira; outros não, por exemplo, amebas. A nossa constituição federal já proíbe a crueldade contra os animais (art. 225), embora ela não atribua direitos a eles. Alguns acham, portanto, a Lei Arouca inconstitucional, mas não acredito que esse seja o caso, pois a constituição trata de questões ambientais mais amplas. Então, a questão permanece: qual é a propriedade que torna um ser vivo moralmente relevante? Como afirmei acima, qualquer critério, aqui, parece ser arbitrário e, na verdade, não vou preocupar-me com essa questão. Vou simplesmente defender que, mesmo que atribuamos valor em si a toda e qualquer forma de vida, pesquisas com animais não-humanos justificam-se até mesmo para seres do subfilo vertebrata que talvez possuam muitas das propriedades mencionadas acima. É claro que, diferentemente de pesquisas com seres humanos, que podem consentir autonomamente se querem participar do experimento ou não, os outros princípios *prima facie*

---

generate consciousness. Non- human animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates.” Ainda assim, animais não-humanos são incapazes de livremente consentir ou não em participar em experimentos científicos e, por conseguinte, essa declaração não resolve a controvérsia que está sendo abordada aqui.

que devem ser considerados aqui são simplesmente o da não-maleficência e o da beneficência e se o devido cuidado e respeito são preservados como atitudes importantes diante do valor que seres vivos representam. Claramente, há pesquisas científicas com animais não-humanos feitas, por exemplo por psicólogos experimentais ou primatologistas com bonobos ou outros animais não-humanos, que não causam dano aos sujeitos da pesquisa e, por conseguinte, são permissíveis eticamente.

Conforme foi dito acima, qualquer pesquisa científica deverá aplicar seriamente a política dos 3Rs *priorizando a substituição* e esta é uma forma adequada de responder ao valor de animais não-humanos que são usados para experimentos tratando-os cuidadosa e respeitosamente. Por isso, vou esclarecer, agora, brevemente o que cada norma básica exige a partir do livro *The principles of humane experimental technique*, de Russell e Bruch, que defendem a “humanização” na utilização de animais não-humanos em pesquisas científicas:

- i) *Substituição (replacement)*: tal como foi estabelecido no capítulo 5 da referida obra, ela consiste na criação de um *modelo* ou similar isomorfo que sirva para experimento no lugar do objeto de interesse científico;
- ii) *Redução*: minimização do número de modelos utilizados, sem comprometimento dos dados estatísticos relevantes, da eficácia dos testes e do avanço científico (cf. capítulo 6);
- iii) *Refinamento*: humanização do uso de técnicas científicas, por exemplo, evitando ao máximo a dor e o sofrimento do modelo substituto (cf. capítulo 7).

É necessário, em função da tese central que está sendo sustentada aqui, aprofundar um pouco a discussão sobre a substituição. Em geral, o objeto de interesse científico, segundo Russell e Bruch, são seres humanos e *animais domésticos*. A substituição, então, é um procedimento *indireto* de pesquisa. Por exemplo, se quisermos criar uma droga qualquer para matar um parasita que se hospeda em um ser humano ou em um cachorro, temos que primeiro isolá-lo *in vivo* e depois experimentar o produto num modelo isomorfo, por exemplo, num camundongo. Percebe-se,

aqui, que os autores pensam que um camundongo é um “animal inferior” a um cachorro, ou, ao menos, não tão digno de cuidado e respeito. É só isso que exigia inicialmente o princípio da substituição. Trata-se, portanto, de uma *substituição incompleta*, ou seja, que ainda utiliza animais para experimentos científicos. Russell e Bruch estabelecem dois fatores, a saber, fidelidade e discriminação, para um modelo ser considerado razoavelmente reprodutivo do original. Em geral, então, mamíferos são modelos melhores do que peixes para usar como substitutos de humanos.

Quando pensamos, hoje, nas implicações do princípio da substituição, em geral, sustentamos que a substituição deve levar à não utilização de animais vivos quaisquer. Trata-se, então, de uma *substituição completa*, ou seja, sem o uso de outros animais “inferiores”. É claro que se for possível, a substituição deve de fato levar à não utilização de animais vertebrados ou até mesmo de quaisquer outros seres vivos através, por exemplo, de modelos matemáticos, de simulações computacionais, de sistemas biológicos *in vitro*, animais ou tecidos mortos etc., ou, simplesmente, ao uso de participantes humanos capazes de consentir com a pesquisa e os experimentos científicos.

Não há indicações, até onde eu saiba, de que os autores mencionados tenham priorizado alguma dessas regras estabelecendo claramente a necessidade de respeitar primeiro e acima de tudo a substituição. Algumas vezes é dito que a redução possui prioridade (cf. *Addendum*), mas parece claro que todas as três regras valem *prima facie* e que elas devem ser aplicadas concomitantemente dependendo do tipo de pesquisa e do caso particular em questão. Talvez exista, por questões de operacionalização da pesquisa, uma ordem natural entre elas, mas não uma priorização ética. Quero propor, então, que a base metaética intuicionista do enfoque baseado nos 3Rs seja modificada pelo seguinte critério de priorização:

*que a substituição tenha absoluta prioridade em nossas políticas públicas, em nossas leis e em nossas práticas institucionais e que as duas regras seguintes sejam aplicadas se somente se não há alternativa viável.*

Qual é a justificativa para tal priorização? A resposta é simples: se quisermos que o cuidado e o respeito devido a animais não-humanos seja de fato uma forma de valorá-los intrinsecamente pelo tipo de seres que são, tal como ficou estabelecido acima, então o enfoque dos 3Rs deve priorizar a substituição *completa*. Nesse sentido, minha proposta é oposta a de conservadores tais como Carl Cohen, que além de se auto-declarar especista, defende o aumento do número de modelos animais (1986, p.868).<sup>9</sup> Mais do que isso, gostaria de sugerir que, com o tempo, a substituição levará paulatinamente à eliminação do uso de todos os seres vivos. Nesse sentido, o abolicionismo completo está no nosso horizonte, esperamos, num futuro não muito distante. É claro que se essa reformulação do enfoque dos 3Rs for adotada, então a justificativa para a pesquisa científica atual com o uso de animais não humanos é sempre dada em caráter excepcional e, além disso, em um número pequeno de casos. Será necessário analisar caso a caso.

Nesse ponto, gostaria de retomar o princípio da reverência à vida e usá-lo para justificar a priorização da substituição completa explicitando ao que leva o abolicionismo moderado que estou propondo. Partindo da atribuição de valor em si a qualquer ser vivo, é necessário pensar em que sentido o cuidado e o respeito são garantidos como formas de valorá-los intrinsecamente. Agora, lembrando que há gradações de valor, o princípio *prima facie* de reverência à vida não coíbe o uso de animais não-humanos em experiências científicas. Ao contrário, algumas regras podem ser inferidas que estabelecem claramente como e quando elas podem ser feitas. Por exemplo, como já defendi em outras ocasiões (2004, p. 178), a experimentação com animais é permitida se resulta em benefícios para os próprios sujeitos da pesquisa ou para membros da

---

<sup>9</sup> “I am a speciesist. Speciesism is not merely plausible; it is essential for right conduct, because those who will not make the morally relevant distinctions among species are almost certain, in consequence, to misapprehend their true obligations. The analogy between speciesism and racism is insidious.” (COHEN, C., 1986, p. 867). Embora corramos o risco de certa antropomorfização ao usarmos critérios tais como consciência ou linguagem, parece claro que não há razões para considerar a espécie *homo sapiens* superior às demais. Nesse sentido, a forma-de-vida humana, para usar uma expressão wittgensteiniana, pode ser a única a possuir linguagem proposicional, mas isso não é razão suficiente para justificar preconceitos (Sobre esse ponto ver: DeGRAZIA, 2001).

espécie ou, eventualmente, para a vida como um todo e não necessária e exclusivamente para seres humanos.

A pergunta central, então, é a seguinte: é ainda justificável o uso de animais não-humanos em pesquisas e experimentos científicos? Acredito que sim e, se esse for o caso, então não podemos ser abolicionistas radicais. Aqui, temos que aplicar o princípio *prima facie* da beneficência. Além do conhecimento científico a ser obtido como um bem a partir de tais pesquisas, os produtos (novos remédios, tratamentos etc.) que resultam numa contribuição para o incremento do bem-estar animal, seja de humanos seja de não-humanos, são as duas principais razões que justificam ainda o uso de modelos animais. Agora, no estágio atual de desenvolvimento científico, parece razoável assumir que não há ainda como criarmos modelos substitutos não vivos com uma máxima fidelidade aos seres humanos ou aos outros animais vertebrados. Não é factível, por exemplo, simular por computador um sistema orgânico complexo como o nosso ou de membros, por exemplo, da espécie *canis lupus*. Talvez, um software possa ser produzido daqui há alguns anos. Talvez, tenhamos que criar antes computadores quânticos. Na verdade, temos que estimular a sua produção como meio de substituição. Também não é possível substituir certos procedimentos usando apenas experimentos *in vitro*. Por exemplo, o teste com células-tronco, que será apresentado a seguir, é um desses casos. Por esse motivo, há sim justificativas para usarmos modelos animais. Todavia, nos casos de pesquisas que beneficiem humanos ou outros vertebrados, a priorização da substituição estabelecerá a necessidade de permanentemente buscar modelos alternativos a quaisquer seres vivos levando num futuro próximo ao abolicionismo. É obrigação moral dos cientistas e função básica de membros de CEUAs estarem constantemente atentos à prioridade da substituição.

Uma ilustração pode ser dada aqui nos seguintes termos. Considere uma pesquisa com células-tronco que atinja um estágio em que seja necessário algum tipo de teste. Por que esse procedimento torna-se necessário? Considere o depoimento da geneticista Mayana Zatz:

Há muito o que fazer ainda e um longo caminho a ser percorrido. Na atual fase, não sabemos como controlar células-tronco embrionárias para fazer exclusivamente o que queremos, isto é, diferenciar-se apenas em um tecido específico para que cresçam somente o necessário, além de descobrir o melhor método para transplantá-las. Muitas vezes, como uma criança malcriada, elas se comportam de modo independente, sem nos obedecer. Assim, imagine que a nossa intenção é utilizá-las para formar células nervosas, fundamentais para tratar inúmeras doenças, como o mal de Parkinson, doenças neuromusculares ou neurológicas ou pessoas que se tornaram paraplégicas ou tetraplégicas por acidente. Só que, ao injetar as células na medula de uma pessoa, perdemos o controle e elas “decidem” que, em vez de neurônio, vão formar osso. Imagine o desastre. Outras questões estão sendo investigadas. Ainda não temos certeza, por exemplo, de que as células-tronco vão chegar ou permanecer no órgão-alvo. E não sabemos qual é o risco de formação de tumores, ou seja, a sua replicação indefinidamente. (ZATZ, 2011, p.136)

Desse modo, para descobrir como, uma vez injetadas, as células-tronco chegam, por exemplo, aos músculos e não se percam no caminho, descobrir como controlá-las, como transferi-las etc. etc., cientistas injetam em modelos animais que apresentam doenças neuromusculares (ZATZ, 2011, p.146). Nesse caso, o modelo animal não está sendo tratado como mero meio, pois ele poderá ser um beneficiário direto do experimento. Por conseguinte, não faz sentido nem o abolicionismo radical nem o especismo reacionário. Por um lado, não é possível ainda simular em computador o sistema fisiológico completo de um camundongo e avaliar esse procedimento complexo de injeção de células-tronco. Por outro lado, não seria adequado experimentá-lo em outros animais não-humanos, por exemplo em ararinhas azuis. Espécies em extinção necessitam de mais proteção, possuem mais valor. Novamente, é necessário analisar caso a caso para estabelecer a eticidade do uso de animais não-humanos em pesquisas científicas.

É claro que há, como foi amplamente apontado pelo *Nuffield Council on Bioethics* (cf. bibliografia), tanto barreiras científicas quanto não-científicas para a *substituição completa*. Algumas delas já foram mencionadas acima, por exemplo a complexidade dos sistemas fisiológicos dos modelos animais. Pode-se também citar aqui as dificuldades com o uso de seres humanos como sujeitos de pesquisa para alguns experimentos, por exemplo a grande variedade de estilos de vida, a baixa taxa de reprodução humana etc. As

barreiras não-científicas para a substituição completa são a inércia regulatória, a insuficiência de fundos para busca de alternativas, a comodidade das práticas atuais dos cientistas etc. Essas barreiras, todavia, sejam científicas sejam não-científicas, não demonstram a impossibilidade da substituição completa. Se, como foi mostrado acima, há razões éticas para priorizar o princípio da substituição a partir do princípio *prima facie* de reverência à vida, ou seja, como forma de valoração intrínseca, do cuidado apropriado e do respeito devido a todos os seres vivos, então deve-se encontrar formas de efetivamente alcançar a substituição.

É importante lembrar que o alvo é a substituição *completa*. Não estamos, todavia, preparados para iniciar os primeiros testes clínicos e experimentos de células-tronco com humanos. Nos Estados Unidos, é verdade, as primeiras experiências terapêuticas em humanos já estão começando, mas há evidências de que devemos ser bastante cautelosos no uso de células-tronco, mesmo as embrionárias. Acredito, portanto, que a Res. 196/96 que estabelece diretrizes para garantir a eticidade em pesquisas envolvendo humanos a partir dos princípios *prima facie* do respeito pela autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça está certa ao exigir, no seu artigo 3º, que certos procedimentos sejam antes testados em animais não-humanos e só depois em seres humanos. Trata-se de teste pré-clínico para garantir uma utilização não-maléfica para humanos, mas que poderia ser benéfico também para outros animais. Não há dúvidas sobre o potencial desse tipo de pesquisa em termos de terapia: regeneração de órgãos, cura de doenças neuromusculares ou neurológicas etc. etc. E o que é mais fascinante e muitas vezes esquecido por posições abolicionistas radicais: os benefícios de tais pesquisas em termos de tratamento não são somente para os humanos, mas também, digamos, para membros da espécie *canis lúpus* ou para ararinhas azuis. Nesse sentido, a objeção de que o uso de animais não-humanos em experimentos científicos é especista ou antropocêntrica é sem sentido e não vou comentar esse tópico aqui.

Para finalizar, gostaria de enfatizar que devemos levar mais a sério o princípio da substituição priorizando-o em relação aos demais. Além da proibição constitucional da crueldade com animais não-humanos, no nosso país, a Lei Arouca já possibilita pensarmos

que a substituição seja um requerimento legal. No artigo 5º, § III, ela estabelece que é função do CONCEA (Conselho Nacional de Controle de Experimentação Animal): “monitorar e avaliar a introdução de técnicas alternativas que substituam a utilização de animais em ensino e pesquisa”. Além disso, no artigo 13º, § IV, explicitamente exige-se a *redução* no número de modelos e, também, o *refinamento*, isto é, que se poupe ao máximo o sofrimento de animais não-humanos e que se pratique a “morte humanitária” (art. 3º, IV). Além de ser uma função do CONCEA, os próprios CEUAs podem estabelecer diretrizes buscando re-afirmar a vontade política de substituição, incentivando a busca de investimentos para tal e motivando cientistas para que encontrem alternativas e não se acomodem diante das práticas existentes. Nesse sentido, é louvável o esforço feito atualmente pelo CEUA da UFSC que publica na sua página orientações para a substituição (<http://ceua.ufsc.br/metodos-alternativos/>). São essas comissões que devem exigir mais modelagem computacional, mais experimentações em tecidos humanos e as outras formas de substituição acima mencionadas. Enfim, é responsabilidade dos membros dos CEUAs discutir como alcançar paulatinamente a substituição completa. Nesse sentido, deve ser também louvada a recentíssima criação da RENAMA (Rede Nacional de Métodos Alternativos), em 03 de junho de 2012, com o objetivo de atuar no desenvolvimento e certificação de tecnologias de métodos alternativos ao uso de animais para testes de segurança e de eficácia de medicamentos e cosméticos. Outro objetivo importante da RENAMA é integrar trabalhos e estudos de grupos que atuam no desenvolvimento de métodos alternativos. Essa finalidade é importante para evitar algo que os CEUAs não conseguem, a saber, negar pesquisas repetitivas. Desse modo, através de chamada pública (MCTI/CNPq 25/2012) serão destinados recursos para a construção da RENAMA e para apoio a projetos alternativos. Essas e outras iniciativas deveriam ganhar ainda mais recursos e apoio público para, de fato, a partir da *efetiva priorização da substituição* produzir uma ciência mais humana e livre da exploração de animais. Esperamos que a RENAMA não fique somente no papel e funcione efetivamente. Somente assim estaremos avançando sem radicalismos no sentido de cuidar e respeitar a vida como um todo.

## Referências

- COHEN, C. The Case For the use of Animals in Biomedical Research. *New England Journal of Medicine.* , n. 315, 1986, p.865-870.
- DALL'AGNOL, D. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- DALL'AGNOL, D. *Valor Intrínseco*. Metaética, Ética Normativa e Ética Prática em G. E. Moore. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. (Segunda edição no prelo).
- DALL'AGNOL, D. Pressupostos metaéticos e normativos para uma nova Ética Ambiental. *Princípios*. V.14, n.21, 2007. p.67-82
- DALL'AGNOL, D. Cuidar e Respeitar: atitudes fundamentais na bioética. *Revista Ethikos*. V. 6, n.2., 2012, p.133-146.
- DeGRAZIA, D. Why Wittgenstein's Philosophy Should not Prevent Us from Taking Animals Seriously. In: ELLIOT, C. (ed.) *Slow Cures and Bad Philosophers*. Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics. Durham/London: Duke University Press, 2001. p. 103-117.
- ELLIOT, C. (ed.) *Slow Cures and Bad Philosophers*. Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics. Durham/London: Duke University Press, 2001.
- FELIPE, S. *Ética e experimentação animal. Fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.
- JAHN, F. Bioética. *Revista Bioethikos*. Vol. 5, N. 3, 2011. p.245-245.
- NUFFIELD COUNCIL ON BIOETHICS. *The ethics of reseach involving animals*. London, 2005.
- PAIXÃO, R. L. & SCHRAMM, F. R. *Experimentação animal*. Niterói: EdUFF, 2008.
- REGAN, T. *The case for animal rights*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2004.
- REGAN, T. & SINGER, P. *Empty cages*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.
- SINGER, P. *Animal Liberation*. Granada, Granada Publishing, 1977.

SINGER, P. *Practical ethics*. (3<sup>a</sup> ed.). New York: Cambridge University Press, 2011.

WARREN, M.A. *Moral status*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

WAAL, F.D. LANTING, F. *Bonobo*. The forgotten ape. Los Angeles: University of California Press, 1997.

ZATZ, M. *Genética*. São Paulo: Editora Globo, 2011.



**EXPLORAÇÃO BENIGNA DE ANIMAIS?**

**¿EXPLORACIÓN BENIGNA DE ANIMALES?**

**ANIMALS AND BENIGN EXPLOITATION?**

**Alcino Eduardo Bonella**

Professor da Universidade Federal de Uberlândia UFU  
Bolsista de Produtividade CNPQ

Natal (RN), v. 20, n. 33  
Janeiro/Junho de 2013, p. 35-45

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Este artigo examina duas versões do argumento do uso benigno de animais pelos seres humanos, uma de Hare e outra de McMahan. Grosso modo, a ideia central é que, se um animal vive bem a sua vida, é morto sem sofrimento, e outros animais são produzidos e criados da mesma maneira *graças a este uso*, então, ele deveria, ao menos em tese, ser permitido. Para ambos os filósofos, a força deste argumento repousa no fato de que esses animais não teriam existido se não fosse a prática de criá-los e abatê-los para consumo.

**Palavras-chave:** ética, animais, exploração animal, vegetarianismo

Resumen: Este artículo examina dos versiones del argumento del uso benigno de animales por los seres humanos, una de Hare y otra de McMahan. Grosso modo, la idea centra el que, si un animal vive bien su vida, es muerto sin sufrimiento, y otros animales son producidos y criados de la misma manera *gracias a este uso*, entonces debería, al menos en tesis, ser permitido. Para ambos filósofos, la fuerza de este argumento reposa en el hecho de que esos animales no habrían existido si no fuese por la práctica de criarlos y abatirlos para consumo.

**Palabras clave:** ética, animales, exploración animal, vegetarianismo

**Abstract** This article examines two versions of the argument from benign use of animals by humans, one from Hare and another from McMahan. Roughly, the central idea is that if an animal lives well his life is dead without suffering, and other animals are produced and reared in the same way because this use, then it should at least in theory, be allowed . For both philosophers, the strength of this argument lies in the fact that these animals would not have existed if not for the practice of creating them and slaughter them for consumption.

**Key-words:** ethics, animals, animal exploitation, vegetarianism

O argumento do uso benigno (AUB) apoia a utilização de outros animais sob a condição de que tal uso não cause mais malefício do que benefício ao próprio animal. Vou expor e examinar<sup>1</sup> duas versões deste argumento, uma de Hare, em seu artigo *Why I am only a Demi-Vegetarian?*, e outra de McMahan, em seu artigo *Eating Animals: the nice way*. O argumento se aplica à prática de matar animais para a alimentação, mas extrapolações podem ser facilmente visualizadas para outros usos, como, por exemplo, na experimentação científica. Grosso modo, a ideia central é que, se um animal vive bem a sua vida, é morto sem sofrimento, e outros animais são produzidos e criados da mesma maneira *graças a este uso*, então, ele deveria, ao menos em tese, ser permitido.

Este é ponto principal para Hare dizer que não encontrou razões morais fortes para passar do semi-vegetarianismo<sup>2</sup>, a um vegetarianismo completo. Para ele, “é melhor para um animal ter uma vida feliz, mesmo se curta, do que vida nenhuma” (1993, p. 226). McMahan, por sua vez, entende que esse é o núcleo que explica e justifica o carnivorismo benigno, para o qual: “é

---

<sup>1</sup> Parte deste trabalho foi apresentado no II Seminário de Ética Ambiental e Bioética, promovido pelo Departamento de Filosofia da UFRJ, em dezembro de 2012. Agradeço aos organizadores pela oportunidade!

<sup>2</sup> No referido artigo, Hare explica que conheceu a expressão através de uma conversa com Onora O’Neill, que disse a ele que pesquisadores de mercado, trabalhando para a indústria da carne, usavam-na para se referir às pessoas que, não sendo vegetarianas, comiam pequenas quantidades de carne. O’Neill também comentou que era com esse tipo de dieta que a indústria estava realmente muito preocupada, pois crescia mais do que os vegetarianos, já que possuía mais apelo prático. A prática de Hare e sua esposa, segundo ele, era comprar pouca carne ou nenhuma para uso em casa, e permitir-se comer um pouco de carne fora de casa, seja em outras casas, seja em restaurantes sem opções vegetarianas.

precisamente porque as vidas dos animais criados em condições decentes são boas que a prática, além de permissível, é desejável” (2008:2). Para ambos os filósofos, a força deste argumento repousa no fato de que esses animais não teriam existido se não fosse a prática de cria-los e abatê-los para consumo. Por outro lado, enquanto Hare aprova a alimentação semi-vegetariana, McMahan a desaprova.

Hare e McMahan dividem os argumentos em favor dos animais em duas classes, argumentos sobre o erro de matar, causando ou não sofrimento, e argumentos sobre o erro de causar sofrimento, causando ou não a morte. Seguindo Peter Singer, Hare esclarece que argumentos contra matar nos direcionam a abolir o consumo de todo tipo de carne, enquanto os argumentos contra causar sofrimento nos direcionam a abolir o consumo da carne cuja produção envolva causar sofrimento.

**Hare.** Como Singer, Hare acredita que fazer o mal a um animal equivale a causar-lhe dano, e, se não há dano globalmente considerado (pois pode ser que algum dano seja necessário para que haja maior bem), não há mal ou erro no que se faz a ele. O que se tem de perguntar então é se o modo como criamos e matamos causa mais dano, globalmente considerado, do que benefício. Matar só seria um dano sério para seres que podem entender o significado da morte, querem manter-se vivos, e, possuindo capacidades psicológicas da autoconsciência, racionalidade e autonomia, possuam um direito em sentido forte a continuar vivendo.

Seres autoconscientes e racionais decidem o que fazer por conta própria na maior parte do tempo. Faz sentido dizer que seres com tais características tenham direito individual à vida, e, logo, matar desrespeita o direito moral das pessoas à vida. Se o direito à vida é o direito de continuar no tempo e preferir isso à morte, isso faz mais sentido para seres que tenham a capacidade de ver-se como entidades que continuam no tempo, ou seja, pessoas, no sentido técnico de Locke e de alguns dicionários. Citando Tooley, Singer parece pensar que seres não-pessoais não teriam tal interesse, e, logo, não há sentido em garantir-lhes o direito, em sentido forte, à vida. Já seres racionais, autoconscientes e autônomos podem entender a diferença entre viver e morrer, e, por

isso, podem livremente optar racionalmente sobre isso, dirigindo a própria vida, mas para isso não podem ser arbitrariamente assassinados.

Mas matar também é um dano se o animal perde os anos futuros de fruição prazerosa, de modo que haveria algum dano na morte em si, exceto se os benefícios com essa morte superam os seus malefícios: Hare sugere que a pergunta correta que devemos fazer é se o uso de animais produz mais anos de vida (qualitativamente ajustados), do que menos, para o conjunto dos animais envolvidos, e que a resposta correta deve ser a maximização da quantidade de anos vida (qualitativamente ajustados) dos seres sencientes. A posição de Hare é que a criação e morte de animais em condições decentes, sem causar-lhes sofrimento ou ao menos mais sofrimento do que o que sofreriam na vida e morte “naturais”, não é mau, e é até desejável, pois se nos tornássemos vegetarianos, a produção de animais que vivem vidas felizes cessaria.

Além disso, exatamente para nos opormos aos modos de criação e abate que envolvam causar sofrimento, poderíamos influenciar o mercado a adotar as formas mais benignas, comprando este tipo qualificado de carne, já que a abstenção total produziria os efeitos de: (i) não salvar o animal que já foi morto para o mercado e induzir, não que se liberte os animais ainda vivos, mas que não se criem animais que levariam uma vida feliz; (ii) jogar fora do mercado os criadores e abatedores que usam métodos mais humanitários, resultando então numa piora para o bem estar dos animais que já existem em nossas práticas (as fazendas industriais, com seus métodos de confinamento, prevalecerão sobre as orgânicas, com suas criações livres).

Também se influenciaria positivamente o mercado ao: (iii) afetar negativamente a indústria da carne pela redução do consumo ao invés da abolição total, dado que é muito provável que as pessoas não se tornarão, em larga escala, e no curto prazo, vegetarianas, mas há probabilidade alta de se tornarem semi-vegetarianas (como dito, Hare parece acreditar que se a indústria se preocupa com o semi-vegetarianismo, é porque este tipo de dieta põe mais riscos para seus lucros do que o vegetarianismo, e isso só pode ser por causa do número de consumidores e do total de

consumo que cada dieta, globalmente, provoca). O vegetarianismo corretamente chama a atenção de todos para o sofrimento animal presente na maior parte do uso de animais hoje em dia, mas o semi-vegetarianismo seria o mais equipado para diminuir tais práticas ao induzir, pelo consumo qualificado, a modificação desses métodos, e ao conseguir, com sua propaganda, maior número de adeptos do que o vegetarianismo.

Alguns problemas com esta versão do AUB parecem ser: (1) ele é provavelmente inexecutável: pode ser que não exista tal uso, ou, ao menos, não possa existir em larga escala, no mundo como ele realmente é (e o AUB se torna um mero discurso ideológico que racionaliza no mau sentido uma prática existente); (2) é possível que as outras suposições empíricas presentes não sejam verdadeiras, por exemplo, talvez a maioria das pessoas adotará o vegetarianismo, ou os produtos remanescentes virão de práticas melhores, pois serão mais energeticamente fiscalizadas e, no curto prazo, abolidas.

Sem (3) direitos individuais, é muito improvável que qualquer método “humanitário” leve a sério o bem estar animal como preconiza o método decente implicado no argumento. Mas o AUB não quer, lembremos, que se aceite senão em tese a sua posição, e essa não foi abalada com a explicitação de como as coisas são na prática. Mas há outros problemas que são filosóficos: como (4) que a existência prazerosa é um benefício e a inexistência um malefício, e que uma existência prazerosa mais curta, que seria mais benéfica do que existência nenhuma, poderia ser compensada com mais existências curtas *de outros* animais, o que poderia nos levar até um ponto em que o animal não tivesse quase nenhuma vida, mas pudéssemos compensar essa perda com mais animais criados para substituí-los.

Outro problema sério é: (5) aceitar que não é imoral causar a morte do animal, independentemente dos ganhos e perdas globais que o método implique, já que os animais que usamos podem ser pessoas, no sentido técnico da expressão (sujeitos autoconscientes), ou podem ser pessoas em algum sentido mínimo que aplicamos a nós seres humanos, incluindo bebês, deficientes e idosos senis (sujeitos de uma vida psicológica), ou, pode ser o caso que não tenham essa característica (serem pessoas), mas ainda assim

tenham direito à vida por serem meramente sencientes (ser pessoa parece ser ser uma condição suficiente, mas não necessária para que alguém – no caso, um sujeito de uma vida mental individual – tenha direitos básicos à vida e à integridade física); e (6), que o que vale para os outros animais valeria também para o caso de seres humanos, ou ao menos de parte deles, e isso é tido por nós, normalmente, como uma aberração.

**McMahan.** McMahan também dividiu o mal que se causa aos animais em dois níveis: tirar-lhes a vida, e causar-lhes sofrimento. O sofrimento é mau em si mesmo e mau igualmente: o erro de causar sofrimento não diminui de acordo com a capacidade cognitiva do ser afetado e infligir sofrimento a um ser senciente é tão errado quanto infligir sofrimento do mesmo grau a uma pessoa. Porém, enquanto pode ser tão ruim causar sofrimento a um esquilo e a um humano adulto, o mesmo não se dá em relação a tirar a vida de ambos: nossa intuição é que tirar a vida humana é muito mais grave que tirar a vida do animal. Uma justificativa é que o humano teria mais a perder, quantitativa e qualitativamente.

Os benefícios que se perdem são em quantidade menor: muitas espécies são limitadas pela sua biologia a uma extensão máxima de anos de vida que é mais curta do que a dos seres humanos, mesmo em sua média. Além disso, os animais morreriam de outra causa antes de atingir seu máximo, diferentemente, na média, dos humanos. Assim, a quantidade de vida que perde o animal é menor do que perde uma pessoa. Mas a quantidade e qualidade de bens também. Ou seja, ao morrer antes da hora, um animal perde substancialmente menos do que perde uma pessoa: primeiramente porque a qualidade dos bens é inferior, dada a capacidade cognitiva e emocional mais limitada de um animal. Os bens para seres humanos típicos são mais valiosos dado o desejo e a vontade (e merecimento) ligados a eles, ao contrário dos animais, que os têm sempre como não-antecipados e não intencionados racionalmente.

Seres humanos possuem uma narrativa biográfica que demanda completude (final) e significação (passada), as pessoas autonomamente estabelecem propósitos para suas vidas, de uma maneira que não ocorre com um animal, porque nele, este potencial

para uma unidade narrativa complexa está totalmente ausente. Neles não há projetos que requerem acabamento, erros que demandam correção. Nos animais falta a dimensão do passado como algo que torna significativo à luz da própria biografia.

Além disso, seres humanos típicos têm uma dimensão comparativa que falta aos animais. Morrer é pior se as condições sócio-econômicas eram diferentes e desiguais se comparado com as de outras pessoas, mas isso não faz sentido para os animais. Há muito pouca unidade psicológica dentro da vida da maioria dos animais se focalizamos manifestações psicológicas da vida física, funcional e organizacional do cérebro dos animais. Então, é a conclusão de McMahan, matar uma pessoa humana é pior do que matar um animal. A demonstração é a mesma que tomamos para pensar o mal da morte para fetos e bebês, num meio termo entre o mal da não concepção e o mal da eliminação de uma pessoa adulta, considerando a quantidade bem em jogo, a identidade, e unidade prudencial.

Assim, no caso dos animais, é errado matá-los porque isso contraria seus interesses; no caso das pessoas, porque isso contraria sua vontade, já que seres racionais e autônomos possuem autoridade exclusiva sobre suas vidas de um modo que seres sem autonomia e racionalidade não possuem. Assim, o uso dos seres sencientes deve ser governado pelo respeito a seus interesses, ao contrário das pessoas, a quem devemos respeito a seus direitos básicos e respeito à igualdade básica entre elas. Isso implica que, enquanto não podemos sacrificar uma pessoa ou seus interesses básicos, para impedir danos maiores a terceiros, ou propiciar benefícios maiores a terceiros, podemos fazer isso em relação aos seres sencientes, se o balanço entre danos e benefícios for positivo.

Aparentemente esse seria o caso do carnivorismo benigno, que inclui: (a) os animais teriam vidas valiosas de serem vividas e viveriam pelo menos tão bem quanto seus parentes habitando o ambiente natural; (b) os animais particulares não teriam existido sem a prática do carnivorismo benigno, e haveria muito menos animais com vidas valiosas sem a prática; (c) os animais viveriam parte significativa de seu tempo de vida natural e seriam mortos de forma indolor; (d) haveria substituição dos que fossem mortos de forma indolor, por outros animais com vidas igualmente boas. Além

disso, para a justificação completa da prática, o prazer que as pessoas obteriam ao comer carne seria maior do que o prazer com comida vegetariana, e a perda sofrida pelos animais seria menor, dada a falta de unidade psicológica em suas vidas, o que enfraqueceria seu interesse em continuar vivendo. McMahan, todavia, acredita que essa forma de se comer carne ainda seria injustificável.

Mesmo que a continuidade da vida importe menos aos seres sencientes do que a pessoas, ela ainda importa algo, pois eles terão uma vida *melhor ainda* se viverem mais do que menos, caso tenham vidas valiosas, e não faz sentido compararmos as vidas com tempo menor de existência com vida *nenhuma*, pois quando não há existência, não há um indivíduo com quem se possa comparar o tempo de vida maior ou menor do animal em foco, já existente. Não é *pior*, para os animais que já existem, que sua existência tenha sido causada (o que seria logicamente incoerente, pois não poderia ser melhor para um indivíduo que existe, que ele não tenha uma existência), e não é *melhor* que se cause sua existência, pois nesse caso tem de ser pior que ele nunca viesse a existir, mas não há indivíduos que nunca existem.

A morte causa o dano de impedir todas as experiências valiosas futuras, e se um animal é autoconsciente e racional, esse dano seria significativamente maior do que se o animal é meramente senciente, e que, por não ver-se no tempo como a mesma entidade (por não ter uma unidade psicológica nos tempos diferentes de sua vida), teria um interesse mais fraco em continuar vivendo, mas ainda assim, teria algum interesse, e tal interesse deve ser levado em conta na avaliação moral da prática de matá-lo.

Nesse nível do conflito de interesses, teríamos de comparar o interesse de, digamos, um animal, em continuar vivendo, e o interesse de, digamos, vinte pessoas, em obter o prazer advindo da diferença entre saborear pratos com carne e saborear pratos vegetarianos. E, nessa comparação, o interesse do animal, mesmo fraco, suplanta o interesse em comê-los: o animal perde uma quantidade de bens (todos os anos de vida futura perdidos) e qualidade de bens (o prazer de alimentar-se em todos os dias seguintes de sua vida, o prazer de expressar seus instintos ou de conviver com pares, ou com a família) muito superior à quantidade

e qualidade de bens (alguns minutos em uma ou duas refeições diárias com carne, que não seria tão melhor do que refeições obtidas de alimentos vegetais, convivência social em torno das refeições com carne mas que também não seria tão melhor do que o mesmo com alimentos vegetais, a conveniência propiciada pelo costume) obtidos pelos carnívoros benignos.

Mas suponhamos que os interesses dos carnívoros fossem mais importantes dos que os dos animais. Ainda assim, os argumentos em favor do carnivorismo benigno seriam questionáveis e provavelmente injustificáveis. Uma razão é que não aceitamos sua lógica se invocados para justificar prática análoga, que envolvesse humanos. McMahan nos pede para imaginar uma situação em que o equilíbrio ecológico permita que nasça um ser humano apenas quando morra um outro, mas em que há falta crônica de órgãos, e então alguém sugira que se poderia aceitar que um certo número de seres humanos nascesse acima do limite, desde que fossem mortos de forma indolor, aos sessenta anos, e seus órgãos doados para transplantantes.

Eles teriam vidas valiosas de se viver, não teriam existido sem a prática de criá-los para obter seus órgãos, viveriam um tempo significativo de seu tempo natural de vida, seriam mortos de forma indolor, seriam substituídas por outros assim que morressem, e os benefícios poderiam ser maiores para os que recebem os órgãos (pessoas com menos de trinta anos ?), do que os malefícios da morte para os doadores. As razões são: os seres humanos têm prerrogativas não só quanto ao respeito aos seus interesses, mas também com respeito aos seus direitos e em especial ao direito de não serem tratadas de maneira prejudicial para propiciar benefícios a terceiros. Assim que nascessem, teriam o direito de não serem usados como simples meio para obtenção de órgãos, mesmo que tenha sido bom para eles existir. Se os animais possuem direitos desse tipo (ou seja, se eles têm as propriedades, no grau exigido para que um ser humano que as tenha, seja tido como uma *pessoa*), então, assim como não aceitaríamos a criação benigna de humanos para serem doadores de órgãos, não deveríamos aceitar o uso benigno de outros animais para comer sua carne.

O AUB não é tão ruim, ele parece que se sai bem quando afirma que uma existência prazerosa é algo valioso, o que torna

causar seres que viverão assim, algo bom também. Mas ele só se sai bem na afirmação de que podemos compensar os anos de vida perdidos com a morte de um animal, criando mais vidas animais, se os animais usados não são significativamente semelhantes aos seres humanos a quem garantimos direito à vida, ou, se os interesses humanos promovidos com tal prática superassem os interesses animais frustrados. No caso do abate para apreciarmos sua carne, os interesses dos animais e os bens que eles perdem pesam mais do que os interesses humanos e os bens que esses adquirem (que são quase supérfluos, e para os quais há alternativas que mitigam sua frustração). Mesmo que a moralidade que deve reger o ato de tirar a vida de outros animais seja a moralidade de interesses, e não a do respeito, o AUB perde o foco. E se o melhor argumento moral em favor de comer carne perde o foco, quanto mais outros argumentos menos plausíveis. Logo, para McMahan, ao contrário de Hare, devemos todos nos tornar vegetarianos.

### Referências

- BONELLA, A. E. *Sobre o uso benevolente de animais*. In: ROUANET, L.P. & CARVALHO, M.C. (org.), *Ética e direitos dos animais*. (no prelo) 2013.
- HARE, R.M. *Moral Thinking, its levels, method and point*. Oxford, Clarendon Press. 1981.
- \_\_\_\_\_. *Why I am only a demi-vegetarian*. Essays on Bioethics. Oxford, Clarendon Press. Pp. 219-235. 1992.
- McMAHAN, J. *The Ethics of Killing*. Oxford, Oxford University Press. 2002.
- \_\_\_\_\_. *Eating Animals, the nice way*. *Daedalus*, Winter 2008, pp. 66-76. 2008.
- SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press. 2011.
- REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley, University of California Press. 2004.



**ANIMAIS COMO PESSOAS?  
O LUGAR DOS ANIMAIS NA COMUNIDADE MORAL**

**¿ANIMALES COMO PERSONAS?  
EL LUGAR DE LOS ANIMALES EN LA COMUNIDAD MORAL**

**ANIMALS AS PERSONS?  
THE PLACE OF ANIMALS IN THE MORAL COMMUNITY**

**Ricardo Bins di Napoli**

Professor da Universidade Federal de Santa Maria

**Resumo:** A questão do *status* moral dos animais e de outros seres vivos tem gerado bastante controvérsia nos meios de comunicação, principalmente entre filósofos e cientistas. Esta questão recentemente adquiriu uma dimensão política no Brasil, tornando-se relevante socialmente. A discussão filosófica atual trata da moralidade da utilização dos animais seja para a criação e abate para o consumo humano, seja para a pesquisa visando o desenvolvimento de novos medicamentos, seja para a diversão, jogos, esportes. Em geral, nestes processos os animais são submetidos a situações de stress e sofrimento. O objetivo deste artigo é avaliar se considerar os animais pessoas é um bom argumento ético para justificar uma mudança de comportamento do homem em relação aos animais. Uma primeira posição argumenta que elevar o status moral do animal por diferentes aspectos reduz o hiato tradicional entre seres considerados racionais e seres irracionais, permitindo desfazer muitos equívocos gerados por esta distinção. Uma segunda posição aceita também que não se pode restringir a comunidade moral aos humanos. O conceito de pessoa é abandonado e substituído pelo conceito de ‘sujeitos-de-uma-vida’. Esse significa os seres (humanos ou animais) dotados de certas capacidades e habilidades mentais, como, por exemplo, senciência, autoconsciência, percepção de futuro e passado, memória biográfica, a posse de uma identidade psicológica atemporal, entre outras. Sujeitos-de-uma-vida são considerados os seres que não estão apenas conscientes do mundo, mas cujas vidas têm continuidade e um valor próprio inquestionável, que fundamenta os direitos de tais indivíduos. Por último, considera-se a posição mais pragmática das três que afirma que as duas posições anteriores são impotentes para mudar a atitude dos humanos frente aos animais, pois o problema reside antes de tudo no estatuto jurídico dos animais, ou seja, no fato de que eles são propriedades dos homens. Conclui-se que, apesar de a definição do conceito de pessoa ser diferente nos argumentos dos autores, isso não compromete por si o objetivo da proteção dos animais, apenas provoca a necessidade de os autores sempre disputar os limites (ampliando-os ou reduzindo-os) do universo dos indivíduos que estão sob o conceito de acordo com a nossa sensibilidade moral para com a vida dos animais não-humanos e com o conhecimento científico disponível.

**Palavras-chave:** Comunidade moral; Animais humanos e não-humanos; Pessoas não-humanas; Especismo; Direitos dos Animais.

**Resumen:** La cuestión del *status* moral de los animales y de otros seres vivos ha generado bastante controversia en los medios de comunicación, principalmente entre filósofos y científicos. Esta cuestión recientemente adquirió una dimensión política en Brasil, tornándose relevante socialmente. La discusión filosófica actual trata de la moralidad de la utilización de los animales, sea para creación y abate para consumo humano, sea para la investigación para el desarrollo de nuevos medicamentos, sea para diversión, juegos, deportes. En general, en estos procesos los animales son sometidos a situaciones de estrés y sufrimiento. El objetivo de este artículo es evaluar si considerar a los animales personas es un buen argumento ético para justificar un cambio de comportamiento del hombre en relación a los animales. Una primera posición argumenta que elevar el estatuto moral del animal por diferentes aspectos reduce el hiato tradicional entre seres considerados racionales y seres irracionales, permitiendo deshacer muchos equívocos generados por esta distinción. Una segunda posición acepta también que no se puede restringir la comunidad moral a los humanos. El concepto de persona es abandonado y substituido por el concepto de ‘sujetos-de-una-vida’. Eso significa que los seres (humanos o animales) dotados de ciertas capacidades y habilidades mentales, como, por ejemplo, autoconciencia, percepción de futuro y pasado, memoria biográfica, la pose de una identidad psicológica atemporal, entre otras. Sujetos-de-una-vida son considerados los seres que no están apenas conscientes del mundo, pero cuyas vidas tiene continuidad y un valor propio incuestionable, que fundamenta los derechos de tales individuos. Por último, se considera la posición más pragmática de las tres que afirma que las dos posiciones anteriores son impotentes para cambiar la actitud de los humanos frente a los animales, porque el problema reside antes de todo en el estatuto jurídico de los animales, o sea, en el hecho de que son propiedades de los hombres. Se concluye que, a pesar de la definición del concepto de persona es diferente en los argumentos

de los autores, eso no compromete por sí el objeto de la protección de los animales, apenas provoca la necesidad de que los autores siempre disputen los límites (ampliándolos o reduciéndolos) del universo de los individuos que están bajo el concepto de acuerdo con nuestra sensibilidad moral para con la vida de los animales no-humanos y con el conocimiento científico disponible.

**Palabras clave:** Comunidad moral; animales humanos y no-humanos; personas no-humanas; especismo; derechos de los animales

**Abstract:** The moral status of animals and other living beings have been an object of controversy. Although presented as moral individuals sometimes in the media, this has been mainly discussed among philosophers and scientists. Now it has reached a political dimension in Brazil, because of its social relevance. Many people now want to know if it is really moral to treat animals in the way they have been until now, that is just as means for nutrition, for scientific research, for games, sports and others. The goal of this article is to evaluate if considering animals as persons is a good argument to justify an important shift in the way humans treat animals. One first attempt has been made by considering the new important knowledge of ethology that permits one to say that the gap animals-humans is not to great as people presumed. A second account position accepts also that is not fair to reduce the moral community to humans. The concept of person itself is abandoned in this view and is changed to the subject-of-a-life. This means everyone (humans or animals) that are capable to have some attitudes in relation to their futures and show capacity to memorize facts from the past, have preferences, consciousness and self-consciousness'. All of them have a value in themselves and their rights are based on that. The third position is the most pragmatic one. It criticizes the other ones because they are not able to change humans' attitudes in relation to animals, because according to it the problem is related to the fact that animals have been considered as a property. The conclusion of the article is that the attribution of personality to animals has been a successful strategy of

argumentation although the authors have had the necessity every time to dispute what the concept of person means considering our moral sensibility and the new investigations of the science about the life of non-human animals.

**Key-words:** Moral community. Humans and animals. Non-human persons. Speciesism. Animal Rights.

**Introdução: questão norteadora.**<sup>1</sup> Considerar os animais como pessoas é um bom argumento para justificar uma mudança de comportamento do homem em relação aos animais e passar-se a agir em prol da proteção e ou liberação dos animais? Esta é a questão a ser examinada neste artigo.

Início com fatos envolvidos no processo de criação e abate de animais para a alimentação humana. Os números impressionam não só quando se considera quantidade de animais abatidos no Brasil, mas também as chamadas “contusões” provocadas durante a própria criação, que podem ser identificadas na própria carne dos animais.

Veja-se o que diz Charlí Ludtke, que coordena o Programa Nacional de Abate Humanitário (Steps na versão americana), realizado em parceria pela WSPA2 e o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). No Brasil:

Mais da metade (55%) das carcaças dos quase 6 bilhões de animais abatidos, ano passado, no Brasil, entre 43 milhões de cabeças de gado, 36 milhões de suínos e 4,9 bilhões de aves, apresentava pelo menos uma contusão, (...).

Nos frangos submetidos à alta carga de estresse, a carne fica pálida e pode chegar a ter pontinhos de sangue. Já a de suínos fica pálida e solta água, enquanto a do bovino parece mais escura e seca na superfície, (...).

Esta citação foi retirada de um site de notícias brasileiro<sup>3</sup> ligado à produção de carne. Ela não só quantifica em 6 bilhões de animais

---

<sup>1</sup> Agradeço a colega Dr. Maria Cecília Maringoni pela leitura e pelos comentários críticos a este artigo

<sup>2</sup> Sociedade Mundial de Proteção Animal (WSPA na sigla em inglês).

<sup>3</sup> <http://www.aviculturaindustrial.com.br/>

abatidos por ano, informa que há maus-tratos aos animais, identificados por meio do estado das carcaças dos animais.

Ao revelar a preocupação crescente dos órgãos governamentais com relação à produção de carne no Brasil, ela, ainda que traduza uma preocupação com o bem-estar animal, ela não significa ainda uma preocupação direta com os animais, mas apenas indireta, muito orientada para que a carne não seja ruim.

Isso fica também explícito em outra parte do texto quando é afirmado que para os “frigoríficos e abatedouros, cada hematoma encontrado representa uma perda equivalente a 400 gramas de carne. *“Além do prejuízo sentido nos cortes, a carne também perde qualidade quando os animais sofrem maus tratos desde a criação, no manejo (transporte) até o abate”* (Grifo RBN).

Muito menos se revela aqui a preocupação com a saúde dos consumidores, mas apenas o cuidado com o bem-estar do animal, para que a carne possa ter melhor qualidade e boa aparência.

Aqueles que se opõem radicalmente ao abate dos animais, seja porque defendem a abolição da propriedade dos mesmos, seja por motivo apenas de zelar pelo seu bem-estar, sem de todo abolir o abate, concordam que devem coerentemente ser vegetarianos ou, de modo mais radical ainda, ser veganos, pois a produção dos produtos derivados igualmente provoca sofrimento aos animais, como é o caso da gravidez ininterrupta das vacas leiteiras. O consumo destes derivados do leite, portanto, implica em dar suporte a demanda por tais produtos. Pelos dados acima se entende que o uso dos animais é feito em grande escala e tem pouca preocupação pelas suas vidas, pois eles são considerados apenas como produto a ser comercializado, não enquanto animais, mas apenas como carne.

Para que os animais fossem vistos de outra forma, e serem considerados como indivíduos que têm por sua própria natureza um valor, precisa-se mudar o enfoque. Uma das maneiras que têm sido adotada é rever o estatuto moral dado aos animais. Uma forma de se fazer isso é considera-los como pessoas.

À primeira vista conceito de pessoa parece ser bastante inteligível, pois se está acostumado a usá-lo com frequência no cotidiano para indicar outros indivíduos, isto é, seres humanos. Mas em filosofia é um conceito muito controverso, principalmente, quando tenta-se fazer uso dele para construir a defesa consistente

dos animais não-humanos como parte da comunidade moral. Costumou-se entender na filosofia também que somente seres humanos fariam parte da comunidade moral. Cada autor parece atribuir propriedades diferentes ao conceito. Gostaria de mostrar que apesar das diferenças entre os autores e das controvérsias, essa estratégia de argumentação parece ter bom resultado no sentido de levar cada vez mais pessoas a sensibilizar-se mais com a crueldade praticada pelos humanos.

Os animais têm sido usados pelos humanos há muito tempo para várias coisas como alimentação, trabalho, transporte, lazer, recreação, experimentação científica entre outras. Lourenço (2008) resgatou com sua pesquisa a história da justificação humana para empreender há tanto tempo estes usos dos animais.

A proteção e/ou liberação dos animais tem sido defendida por três tipos de movimentos: os vegetarianos e veganos, os defensores dos direitos dos animais e os defensores do bem-estar animal (Markus, 2005). Entre os defensores dos direitos dos animais e bem-estaristas há posições filosóficas diferenciadas. Entre os bem-estaristas há posições utilitaristas e kantianas. Evidentemente, os defensores dos direitos têm enfoque a partir dos direitos.

Os vegetarianos são aqueles que se recusam a comer carne por uma questão de opção muito mais de dietética. Os veganos são aqueles que não só se recusam à ingesta de carne, mas de todos os derivados de origem animal. Segundo se entende, os veganos têm justificações teóricas para sua opção. Uma das razões das posições anteriores é a qualidade duvidosa dos produtos colocados no mercado, que envolvem elementos nocivos à saúde como excesso de antibióticos usados na criação de aves, por exemplo.

Tanto o vegetarianismo como o veganismo são também uma decorrência de posições bem-estaristas ou de defensores dos direitos animais. Embora os veganos entendam o vegetarianismo apenas como um tipo de dieta alimentar, muitos seguem certas orientações ligadas à saúde ou à religião. Não pretendo abordar as razões mais específicas destes dois grupos com relação à alimentação.

Os abolicionistas poderiam ser divididos entre bem-estaristas e defensores dos direitos dos animais. Os bem-estaristas, por seu lado, concentram seus argumentos em mostrar que certos animais são capazes não só de ter consciência de que sofrem, mas também de

perceber o sofrimento de outros animais, como é o caso dos elefantes que notam a morte de um membro da manada. O homem ao utilizar os animais para seus fins provocaria sofrimento desnecessário aos animais <sup>4</sup> Por essa razão estaria justificada a abolição do sofrimento (Singer, 1994) dos usos que se fazem dos animais.

Do outro lado, os defensores dos direitos dos animais acreditam que os animais têm certos direitos em relação aos homens. Um deles seria o de não serem maltratados ou submetidos a sofrimentos. Para os defensores dos direitos dos animais o homem tem certos deveres diretos para com eles. O direitos dos animais contraria o fato de os animais serem tratados como propriedade. Assim a abolição do direito de propriedade que os membros da espécie humana têm sobre os animais (Francione, 2008).

Mas a ideia de que os animais têm direitos e que os membros da espécie humana têm deveres diretos para com os animais é controversa. Se reconhecemos os direitos humanos, não poderiam ser estendidos aos animais, sem provar que como os humanos adultos e saudáveis, os animais poderiam, em princípio, ser considerados agentes morais ou sujeitos de direitos. Isso seria possível se ficasse provada que tais animais têm as mesmas capacidades dos humanos saudáveis.

Evidentemente sabe-se que alguns humanos são considerados sujeitos de direitos, mesmo quando são crianças pequenas ou mesmo adultos doentes incapacitados sem consciência, simplesmente porque são membros da espécie *homo sapiens*.

Com base nesta disparidade de consideração, os abolicionistas argumentam que os animais deveriam ser considerados como pessoas iguais, porque teriam o mesmo interesse que os humanos de não sofrer ou os mesmos direitos que os humanos. Seria contraditório defender que bebês e adultos humanos não-

---

<sup>4</sup> Os abatedouros legais (ou clandestinos) no mundo e a experimentação científica seriam as duas fontes de maior sofrimento animal na atualidade. Mas além dessas, há outros usos para lazer e recreação, para o trabalho de carga, para corridas e apostas, para prática de competições ligadas a tradições campeiras ou rurais. Deve-se lembrar ainda a infinidade de subprodutos que são resultando do abate dos animais além dos alimentícios: couro e peles, cosméticos, objetos de uso pessoal como sapatos, bolsas, que por si só já são lucrativas.

conscientes tenham direitos, mas que os animais com as mesmas capacidades que tais humanos (se comunicam, têm consciência de si, noção de passado e futuro e agem racionalmente), não tenham os mesmos direitos.

Há ainda os que defendem os direitos dos animais, mas acreditam que somente a abolição do direito de propriedade dos animais poderia significar efetivamente a libertação dos animais. Mas, neste caso, obviamente cabe perguntar sobre origem e justificativa para os direitos dos animais. Enquanto Tom Regan (2004) baseia-se na ideia de que alguns animais são sujeitos de uma vida tanto como os humanos, Francione (2008) prefere afirmar que os animais têm direito a não ser propriedade dos humanos.

O ponto que interessa aqui é o fato de que para se defender os animais alguns autores que abordarei no presente texto, precisam incluí-los na comunidade moral, rejeitando a ideia de que ela seria composta somente pelos seres humanos<sup>5</sup>.

De fato parece admissível pensar que seres humanos a partir de uma certa idade, e alguns animais adultos também saudáveis podem ser considerados agentes morais, porque eles tomam decisões de caráter moral e são, de modo geral, “capazes” de fazer julgamentos morais.

Mas a questão proposta quer indagar sobre se a atribuição da denominação de pessoas aos animais não-humanos para sinalizar que são seres morais e que podem fazer parte de uma comunidade moral única com os animais humanos, procede e tem valor efetivamente argumentativo para a ética filosófica.

**Animais humanos e animais não-humanos como “pessoas”?** Poder-se-ia, considerando-se novos fatos científicos sobre as capacidades emocionais, sensoriais e intelectuais dos animais, reconhecer que eles são pessoas morais? Este reconhecimento elevaria o comprometimento dos humanos com a proteção e preservação deles?

---

<sup>5</sup> Como alguns apontam, as características de humanos seriam as seguintes: 1) autoconsciência, 2) autocontrole, 3) sentido de passado, 4) sentido do futuro, 5) a capacidade de se relacionar com os outros, 6) preocupação com os outros, 6) capacidade de comunicação e 6) curiosidade.

Parece-me que há uma tendência recente em reconhecer capacidades em animais não-humanos que antes eram somente atribuídas aos animais humanos. Isto está evidente na recente *Declaração de Cambridge* (2012) sobre a consciência dos animais<sup>6</sup>. Esta é um reconhecimento público de um número relevante de cientistas sobre o *status* dos animais, que reforça o que há muito várias pesquisas já diziam que favorece a causa dos defensores da libertação animal, isto é, a defesa do fim do massacre e da objetificação dos animais pelos seres humanos, seja para alimentação humana abatendo-os em fazendas industriais, seja no uso indiscriminado para experimentação, lazer, esportes.

Peter Singer (2004), o conceito de “ser humano” não pode ser identificado com o de “pessoa”, pois nem todos os indivíduos da espécie humana possuem de fato todas as características que qualificam a pessoa humana. Por exemplo, bebês logo que nascem e indivíduos com degeneração extremamente avançada de suas células nervosas, como os portadores de diferentes tipos de *demências* em estágio avançado, não possuem autoconsciência.

Assim, isso nos leva a perguntar, por que certos animais não poderiam ser considerados pessoas e ser incluídos na comunidade moral?<sup>7</sup>. Creio que seria possível iniciar uma resposta usando a definição dada por Alfred Schöpf (1999), mesmo que seja um conceito controverso. Segundo ele, a pessoa seria:

a unidade psicológica do homem que, em sua vivência e ação com os outros homens, se mantém como algo idêntico a si. Com base nas suas necessidades ele agarra-se às relações sociais e exige, na sua particularidade, ser reconhecido pelos outros. (p. 207)

Mas a definição utilizada por Schöpf limita o termo pessoa à espécie humana. Evidentemente se poderia indagar que tipo de unidade psicológica se constitui nos diferentes animais e se o padrão humano seria o mais adequado para considerar os seres

---

<sup>6</sup> <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

<sup>7</sup> Para responder a essa pergunta, seria interessante tomar a discussão que se desenvolveu entre alguns autores no campo da filosofia e do direito para problematizar o próprio conceito e tratar a questão da possibilidade de atribuição do conceito aos animais.

vivos ou se não seria melhor indicar como a unidade psicofísica é constituída diferentemente nos diferentes animais<sup>8</sup>.

Com relação aos seres humanos, pode-se dizer que esta unidade não nasce pronta, mas depende do processo de desenvolvimento que culmina com a formação biológica do corpo e com a formação psicológica e social da identidade do eu. A identidade constitui-se pelo estabelecimento das relações do eu com os outros indivíduos, de forma a que ele se desenvolva a partir dessas experiências de modo psicologicamente saudável e se concretize em relações sociais permitindo um reconhecimento mútuo.

O reconhecimento constitui-se em peça chave do processo social humano que inclui a reciprocidade no tratamento e na caracterização dos membros de uma sociedade como parceiros idênticos, conseqüentemente dignos de serem tratados do mesmo modo por todos. Isto equivale a dizer: com o mesmo respeito e dignidade. Por isso, se poderia qualificar um indivíduo da espécie humana como pessoa.

Do ponto de vista cognitivo sabe-se que o ser humano é capaz de autoconsciência. Ele tem não somente consciência do mundo exterior e do que se passa consigo, mas pode pensar sobre o conteúdo de sua própria consciência. No momento em que o ser humano se conhece como diferente dos outros e sabe que os conteúdos de sua mente, como suas lembranças, suas experiências lhe pertencem e lhe são particulares, ele tem autoconsciência. Se os alguns animais têm essa mesma capacidade, ou próxima disto, por que eles não poderiam ser incluídos na comunidade moral e ser considerados pessoas como os seres humanos?

De fato, o avanço do conhecimento sobre as capacidades animais identificou que alguns animais têm autoconsciência, como foi identificado no chimpanzé (fêmea) Washoe e dos gorilas (fêmeas) das planícies Koko e Chantek (Singer, 2004, p. 121). Além disso, já ficou demonstrado também que animais agem intencionalmente, como mostrou Franz de Waal com suas pesquisas com chimpanzés no zoológico de Amsterdam, indicando que eles

---

<sup>8</sup> Imaginei que seria interessante se ampliar o conceito substituindo o termo “humano” por *animais (humanos e não-humanos)*, sendo este qualquer ser biologicamente constituído.

não só têm consciência de si como dos outros (Singer, 2004, p. 124-125).

As pesquisas de Jane Goodall com chimpanzés na região da Tanzânia, constataram que um macaco como Figan é capaz de intencionalmente planejar ações futuras, como por exemplo iludir outro macaco, Golias. Figan foi capaz de desviar a atenção de Golias para que não descobrisse uma banana em que Figan estava de olho. Sua manobra foi sucedida e pegou a banana que queria<sup>9</sup>.

Estas questões são levadas em consideração por Peter Singer no seu conceito de pessoa. Ele foi um dos precursores no século XX a retomar a questão da consideração pelos animais iniciada por Jeremy Bentham.

**Peter Singer.** P. Singer defende que a noção de ser humano não pode ser confundida com a de pessoa. Acredita que é importante separar a noção de ser humano e a de pessoa (1994, p. 97). Refuta a ideia de que só aos seres humanos se poderia atribuir pessoalidade, porque a noção de pessoa pode ser atribuída a alguns animais também (Singer, 1994, p. 126), pois certas características que normalmente são atribuídas exclusivamente a seres humanos em geral, por um lado, não podem de fato ser verificadas em todos os seres humanos particulares, como naqueles com certas doenças degenerativas irreversíveis, e nos bebês recém-nascidos, por outro, muitos mamíferos possuem características semelhantes aos humanos.

Para Singer, tradicionalmente usa-se “humano” em dois sentidos. Primeiro, como membro da espécie humana. Este seria facilmente determinado pela ciência. Um segundo sentido procura atribuir aos seres da espécie humana uma série de características. Poder-se-ia defender, como aponta Singer (1993, p. 96), que existem “indicadores de humanidade” que nos auxiliariam a determinar o que seria um ser humano: 1) autoconsciência, 2) autocontrole, 3) sentido de passado, 4) sentido do futuro, 5) a capacidade de se relacionar com os outros, 6) preocupação com os outros, 6) capacidade de comunicação e 6) curiosidade.

---

<sup>9</sup> Nas notas do capítulo 5 Singer (1994, p. 385-386) oferece as indicações bibliográficas que serviram de base para essas afirmações sobre os animais.

Singer diz que o segundo sentido foi usado por ele como sinônimo de pessoa (Singer, 1994, p. 97). Para ele, entretanto, pessoa, neste sentido, não significa “indivíduo da espécie humana”, embora se tenha por muito tempo pensado que somente os seres humanos seriam capazes de ter todas as características listadas acima. Esta atitude é a discriminação, definida como especismo.

A adoção deste novo significado tem duas implicações: pode haver indivíduos, que não são da espécie humana, que não são pessoas e pode haver indivíduos não-humanos, que podem ser considerados pessoas. Singer adota a noção de pessoa de John Locke, ou seja, em suas palavras: “proponho o uso de *pessoa* no sentido de um ser racional e autoconsciente, para incorporar os elementos do sentido popular de ‘ser humano’ que não são abrangidos por ‘membro da espécie humana’ *Homo sapiens*” (1994, p. 97-98). Ele procura estender o conceito de pessoa para além da espécie humana, não apenas com base na ideia de senciência, ou seja, a capacidade para sofrer, mas na ideia de certos animais poderem ser considerados pessoas (Singer, 1994, p. 126-127).

De certo modo, a ampliação do conceito de pessoa poderia levar a mal-entendidos como o de achar que Singer pretendeu diminuir a importância dos seres humanos. Penso que isso não é correto. Ele de fato, ao estender o conceito de pessoa para além da espécie humana, pretendeu evidenciar que certas características dos seres humanos são partilhadas por outros seres vivos. Evidentemente, isso nos fez ver que certos seres humanos, apesar de pertencerem à espécie humana, não têm todas as características que se costuma atribuir a todos os membros da espécie. O intuito de Singer é evidenciar que estamos cegos às nossas semelhanças com muitos animais.

É importante lembrar que Singer não concorda que as diferenças factuais entre os indivíduos sejam usadas para segregar pessoas, nem estabelecer uma hierarquia entre elas. Para isso ele apela a um *princípio da igualdade de interesses*. Para ele somente tomando-se os seres (humanos e não-humanos) como dignos de igual consideração por seus interesses, se poderia escapar de uma hierarquização especista. Ele propõe que “a igualdade é um princípio ético básico, não uma asserção de fato” (Singer, 1993, p. 21).

Há razões para esta opção pelo *princípio da igualdade de interesses*. Um conceito de igualdade como o Kant, por exemplo, fundamenta-se na capacidade de formulação de juízos morais racionais e universalizáveis, portanto justificados para todo o ser racional. Neste sentido, ser racional, significa poder participar da comunidade moral dos seres racionais. Mas isso fundamenta-se na ideia metafísica de que todos os seres humanos são *tomados* como livres e capazes de exercer sua liberdade como formuladores racionais de regras para seu próprio comportamento. Kant não considera a diversidade empírica dos seres humanos: nem seus aspectos coletivos, mas relativos como a cultura, nem seus aspectos individuais como estados emocionais ou físicos.

Singer rejeita também o princípio de J. Rawls que está fundamentado na racionalidade de indivíduos idealmente concebidos. Rawls pressupõe que sejam racionais e razoáveis, pressupostos básicos da personalidade moral. Singer não aceita também o princípio da *igualdade de oportunidades*, porque este premia as crianças que herdaram geneticamente de seus pais aptidões que os permitem realizar carreiras profissionais interessantes e lucrativas. Por isso tal princípio castigaria as que, por uma questão genética, têm mais dificuldades para atingir o mesmo nível profissional. Nem por esse motivo, Singer pensa que as diferenças devem ser esquecidas, pois somos *de fato* desiguais (1994, p. 26, 35-48).

Além disso, se deve ressaltar que Singer tem como objetivo a ampliação da comunidade moral aos animais não humanos, com isso transpondo os limites da espécie humana de modo a romper com o especismo, da mesma forma que se superou o sexismo e o racismo.

Singer quer que a partir do “princípio da igual consideração de interesses” (PICI) se considere as mínimas preferências que animais não humanos podem possuir, como a de não sofrer. Com isto ele estabelece a base para seu utilitarismo preferencial, de modo que ele funcione “como um par de medidas, pesando os interesses de modo imparcial” (Singer, 1993, p. 22).

Singer acredita que o PICI seja capaz de regular a sociedade dos homens e de certo conjunto de animais não humanos, pois com ele se pode excluir como imorais atitudes de racismo, sexismo,

especismo e qualquer forma de hierarquização social baseada em características individuais, seja cor dos olhos, da pele, seja a inteligência, escolaridade, renda ou outras que inclui a discriminação entre espécies de seres vivos. Por isso, pode-se concluir que embora tal princípio de Singer pretenda a igualdade seja um princípio apenas formal, de fato ele envolve um conjunto de indivíduos mais amplo que Kant e Rawls.

Singer afirma ainda que o *princípio da igualdade de interesses*<sup>10</sup> “pode ser uma forma defensável do princípio, segundo o qual todos os homens são iguais” [independentemente de sua capacidade racional]. Por este motivo o princípio têm uma forma que nós podemos usar nos mais controversos assuntos sobre a moralidade” (Singer, 1993, p. 23).

Embora o PICI seja um “princípio mínimo da igualdade”, ele não exclui para Singer que se possa tolerar em circunstâncias diferentes formas de tratamento desigual. O exemplo usado por ele é o de um paramédico que socorre vítimas de um terremoto e encontra duas pessoas sofrendo. A primeira tem um esmagamento na perna, a segunda sofre de um corte na coxa. O paramédico só tem duas doses de morfina para aliviar a dor das duas vítimas. Mas pensa que se der uma dose a cada uma, a pessoa em pior situação continuará sofrendo. Tendo em vista este fato, decide dar as duas doses à pessoa que está com esmagamento na perna, porque sua dor é mais forte (Singer, 1993, p. 24).

A igualdade para Singer, no exemplo acima, só funciona para determinar qual interesse seria imparcialmente mais defendido. No caso, considerando-se sempre duas pessoas quaisquer na situação imaginada, se esperaria que sempre a que estivesse com mais dor recebesse as duas doses de morfina. Só haveria alteração na decisão, se uma das duas pessoas não precisasse de morfina.

---

<sup>10</sup> “Interesse” é entendido de modo muito amplo. Inclui tudo aquilo que as pessoas desejam, a menos que seja incompatível com outros desejos. Assim em uma decisão ética os interesses de uns devem ser compatíveis com os dos outros. Somente quando os desejos de uns possam ser compatibilizados com os desejos de outros se pode maximizar a satisfação de interesses. Em circunstâncias incomuns consequência é preciso optar pela alternativa de ação cujos resultados maximizem os interesses/ preferências de todos os envolvidos. (Singer, 2004, p. 21). Singer defende um utilitarismo preferencial.

Singer (1993, p. 24) reconhece que o *princípio da igualdade de interesses* pode ter outras consequências como, por exemplo, conduzir a um tratamento desigual, como no caso acima. Mas ele acha mais razoável tal princípio do que o princípio da igualdade plena. Por isso denomina o princípio da igualdade de interesses de *igualdade mínima* (Singer, 1993, p. 25)<sup>11</sup>.

A escolha deste princípio tem repercussão direta no modo como Singer analisará o valor da vida. No caso dos animais levam a adoção do mencionado princípio, o conduz às seguintes conclusões sobre tirar a vida dos animais: 1). Sabendo-se que animais não-humanos parecem ser racionais e conscientes de si, concebendo-se como seres distintos, que possuem um passado e um futuro, “as razões contra tirar-lhes a vida são tão fortes quanto às que dizem respeito à eliminação de seres humanos com deficiências mentais permanentes num nível mental semelhante” (1993, p. 141). Isso valeria contra o assassinato de chimpanzés, gorilas e orangotangos e em “graus variáveis de convicção” contra baleias, golfinhos, macacos menores, cães, gatos, porcos, focas, ursos, bois, vacas, carneiros e outros.

Mesmo que não se saiba qual o nível de consciência de outros animais como o das aves, Singer admite que seria errado tirar suas vidas para nos alimentar, pois isso evidencia que se faz deles meros objetos (1994, p. 143). Quanto aos peixes, ele raciocina um pouco diversamente, pois existe a dúvida sobre se o fato de se debaterem quando são fígados revela algum grau de consciência ou se a luta representa uma busca da preservação da vida em função de uma expectativa de futuro. Para ele, se a morte dos peixes fosse

---

<sup>11</sup> No mesmo capítulo do livro Singer aplica o princípio aos casos da diversidade genética, da diversidade racial, e sexual. Ver o que Singer diz nos capítulos 3 e 4 de *Ética Prática*, onde aborda com mais detalhes o especismo e o valor da vida humana comparada à dos animais. Não seria interessante que se procurasse entender o funcionamento dos animais a partir de seus modos de vida e de seu entendimento do mundo? Será que se poderia imaginar que os animais poderiam evoluir e se tornar diferentes do que são pela convivência menos predatória dos humanos para animais? Outras características como senso de passado e futuro e autocontrole são vivenciadas por animais não-humanos. Seria interessante se elas tivessem sido mais exploradas por Singer.

instantânea isso reduziria seu sofrimento e talvez pudesse ser aceitável (1994, p. 105).

Deste modo Singer deu a outros animais (como aves e peixes) o benefício da dúvida, ou seja, eles também deveriam ser protegidos e poupados da morte por razões morais. Singer baseia-se em interesses e na possibilidade de que alguns seres vivos são capazes de manifestar esses interesses. Mesmo que não sejam ainda sequer considerados pessoas, no sentido que ele próprio define.

Neste contexto me parece então que o conceito de pessoa precisaria ser redefinido a medida que nosso conhecimento sobre o mundo animal se ampliar incluindo a flora igualmente. Contudo parte do meio ambiente como a flora, já seria mais difícil incluir no princípio de Singer. Como ele próprio admite (1994, p. 292), levar a ética além da senciência é difícil<sup>12</sup>.

**Tom Regan.** Tom Regan (2004) baseia-se em uma teoria dos direitos e na teoria igualitarista para defender a proteção dos animais. Recusa tanto a ideia de que temos apenas deveres indiretos para com animais, como igualmente recusa três teorias que pretendem justificar nossos deveres diretos para com eles, como as teorias da Crueldade-Amabilidade, do utilitarismo hedonista de J. Bentham e J. S. Mill e o utilitarismo preferencial de P. Singer.

Regan parece, por um lado, ter razão em se opor ao utilitarismo hedonista e ao utilitarismo preferencial alegando que eles concebem os animais como meros receptáculos, podendo ser substituídos por outros indivíduos desde que a quantidade de bem produzida com a morte deles e substituição por outros seja maior que a perda de alguns dos indivíduos em questão.

Outra crítica mais contundente que Regan faz a Singer, ou seja, a de que há uma contradição entre o postulado utilitarista da utilidade ou preferência e o da igualdade, parece-me correta (Regan, 2004, p. 213). Neste aspecto à primeira vista, poder-se-ia

---

<sup>12</sup> Singer tem pensa que os mares e rios, o ar que respiramos igualmente deveriam ser protegidos. Mas isso vai além da questão que horas nos interessa Singer (1994, cap. 10).

dizer, a favor de Regan, que igualdade de fato não é um postulado básico para o utilitarismo, mas sim a maximização do bem estar.

Para Regan, Singer reconhece que ao introduzir o princípio da igualdade<sup>13</sup> (como Princípio da Igual Consideração de Interesses) na sua teoria ele tem uma dificuldade: ou o princípio é colocado logicamente em primeiro lugar, ou, então, não é um princípio lógico. Mas parece que para Singer o princípio da igualdade tem uma importância primordial. Além disso, o igualitarismo não poderia para Regan defender interesses contingentes, momentâneos de A ou B.

Singer teria para Regan uma segunda alternativa para evitar a inconsistência: tentar mostrar que a igualdade pode ser derivada da utilidade. Mas isso parece que é impossível, pois a igualdade não poderia ser derivada da utilidade de interesses ou da igualdade deles. Para Regan, então, o utilitarismo de Singer é difícil de ser aceito, porque é falso que o princípio da igualdade seja um princípio meramente formal (Regan, 2004, p. 214)<sup>14</sup>.

Quanto à crítica de Regan à Teoria da Crueldade-Amabilidade eu faria também uma observação. O fato de que a amabilidade para Regan não pode constituir-se em um dever, está relacionado à sua concepção rígida do que seja um dever enquanto uma obrigação ditada por uma regra racional (2004, p.123-124). Como afirma Oliveira (2004, p. 284), para Regan, a contribuição do filósofo à questão dos animais “é marcada não pela emoção, pelo sentimentalismo, mas pela razão e pelo peso da argumentação racional”.

Se entendermos, ao contrário, que certos valores morais derivam exatamente de nossas emoções, como algo que é esperado mutuamente das pessoas em uma determinada sociedade, a crítica

---

<sup>13</sup> Nesse assunto Singer contrapõe-se a Rawls (1971), porque Rawls utiliza-se de um recurso *ad hoc* para excluir os bebês, as crianças e os adultos com problemas mentais do universo daqueles que têm senso de justiça e, portanto, não podendo ser denominados como “pessoas”. Além disso, Singer afirma que a posse de uma “personalidade moral” “não oferece uma base satisfatória para o princípio de que todos os seres humanos são iguais” (Singer, 1994, p. 27-28).

<sup>14</sup> Singer reconhece isso na introdução da terceira edição de seu livro *Practical Ethics*.

de Reagan não teria a mesma força, pois ser amável seria algo a ser partilhado com os outros, como uma atitude esperada por todos na mesma sociedade. Lembraria ainda que certos sentimentos morais são necessários ao convívio social, como é o caso, por exemplo, da compaixão pelo sofrimento alheio, da gratidão, da solidariedade. Pessoas que não possuem esses sentimentos, pode-se afirmar, são mais suscetíveis de agir de modo puramente interessado, sem empatizar com os demais indivíduos e sem estabelecer vínculos importantes com os demais.

Evidentemente que o racionalismo de Regan, que considera que os nossos julgamentos morais são crenças ou intuições refletidas, está relacionado com a sua base kantiana, que pode ser traduzida pela pretensão de universalidade de um princípio moral, ou seja, sua validade tem que ser verificada não apenas na forma do princípio, mas também na sua aplicação a todos os casos semelhantes.

Como Regan inclui os animais na comunidade moral? Ele evita o conceito de pessoa, mas diz que todos os indivíduos que são sujeitos-de-uma-vida possuem valor inerente, ou seja, um valor neles mesmo. O valor inerente não significa reduzir o valor dos indivíduos “ao valor intrínseco das experiências individuais”, ou seja, uma totalização do valor das experiências deles (Regan, 2004, p. 235). Por isso Regan não entende o valor inerente como o valor da vida, nem como o conjunto de experiências daqueles que tiveram uma vida melhor, mais prazerosa ou agradável do que a de outros, como seria para um hedonista. O valor inerente não é também o conjunto de experiências daqueles que tiveram uma vida mais “cultivada” como seria para um perfeccionista, pois o problema desta abordagem é permitir que haja uma hierarquização no valor inerente da vida (Regan, 2004, p. 236-237).

Ele critica também o utilitarismo, porque consideraria o valor da vida como se fosse o conteúdo de um receptáculo semelhante ao conteúdo de uma xícara (p. 236). Contra essa concepção, Regan defende que a xícara ou os próprios indivíduos que são agentes morais têm um valor específico. Portanto, pensando na analogia com a xícara, o valor inerente não é só o conteúdo da xícara, mas também ela mesma possui valor.

Em outras palavras, Regan (2004, p. 237) afirma que: 1) o valor inerente não é algo que se possa adquirir por meio de esforço ou algo que se possa perder por algo que se faz ou deixa de fazer; 2) o valor inerente não é algo que surge ou desaparece em função de seu grau de utilidade; e por fim, 3) ele também é independente de ser objeto do interesse de outro.

O valor inerente de todo agente moral é um postulado que, por um lado, evita as consequências não-iguais das teorias perfeccionistas e, por outro lado, repudia as implicações contra-intuitivas do utilitarismo pragmático. Para esse matar indivíduos quando as consequências agregadas para os afetados são justificadas, como poderia ser o caso, por exemplo, da pena de morte.

Regan é contrário às teorias que delimitam a comunidade moral somente àqueles indivíduos denominados de agentes morais. Para ele através do conceito de sujeitos-de-uma-vida se pode melhor definir a comunidade moral. Eles formam os conjuntos dos agentes e o dos pacientes morais. Ambos conjuntos incluem tanto animais humanos como não-humanos e todos esses indivíduos “têm crenças e desejos, percepção, memória e um senso de futuro, incluindo seus próprios futuros; [eles têm também] uma vida emocional e sentimentos de prazer e dor; preferências e interesses no bem-estar; habilidade para iniciar ação na busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica ao longo do tempo e um bem-estar individual no sentido que sua experiência de vida é boa ou ruim para eles, logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto para o interesse de qualquer outro indivíduo” (2004, p. 243).

Além disso, Regan (2004, p. 152-153) faz uma distinção entre o que ele chama de agentes morais e de pacientes morais. Os primeiros são os indivíduos capazes de formular princípios morais e deliberar, entre um conjunto de ações possíveis, a que seria moralmente correto realizar. Os pacientes morais são de dois tipos: a) os indivíduos que são conscientes e sencientes (sentem dor e prazer), mas carecem de outras capacidades mentais; b) os indivíduos que são conscientes, sencientes e possuem outras capacidades volitivas e cognitivas (crenças e memória).

Para Regan alguns animais humanos e não-humanos pertencem ao tipo *a* acima definido. Tais pacientes morais, que podem sofrer danos<sup>15</sup>, também deveriam ser objeto de respeito, porque têm um valor inerente. Entre eles estariam os humanos deficientes, dementes e as crianças muito pequenas e os demais animais. Eles merecem nosso respeito e tratamento justo, que implica não só em um dever de não maleficência, mas também o de assistência.

Cabem ser apontadas duas questões sobre a abordagem de Regan. Primeiramente, na perspectiva de Cohen (2001), parece-me que Regan atribuiria direitos a quem efetivamente não pode ser portador de direitos, pois para Cohen o “direito é uma demanda (*claim*) válida, ou potencial, que pode ser feita por um agente moral sob os princípios que governam tanto o demandante como o alvo de sua demanda. Todo direito genuíno tem um possuidor e deve ter um alvo e um conteúdo(2001, p. 17)”<sup>16</sup>.

Esta afirmação pode sugerir que os animais e outros humanos moralmente incapacitados de tomar decisões autônomas não poderiam ser portadores de direitos. Não querendo significar, evidentemente, a meu ver, que os humanos saudáveis (agentes morais) deixariam de ter deveres para com os animais e os humanos incapacitados (pacientes morais). Por um lado, entendo que Frey, concordaria, pelo menos conceitualmente com Cohen, pois Frey afirma que “a melhor análise do conceito de direito dá ao seu portador uma justificação para sua demanda (*claim*) e uma demanda justificada contra a outra parte”. O Direito, assim definido por Frey é uma demanda entendida como “um modo de ação para afirmar ou insistir sobre o que é devido [a um a indivíduo]” (2011, p. 201).

---

<sup>15</sup> Essa perspectiva foi defendida também por Sônia Felipe, como afirma Oliveira (2004).

<sup>16</sup> Para que se compreenda bem um direito deve-se ter claro a resposta para as seguintes perguntas: 1) Quem tem o direito?; 2) Com relação a que o referido direito é um direito?; 3) E contra quem ele é um direito? Assim, o *possuidor do direito*, uma pessoa; o *conteúdo do direito* (por exemplo, direito de não ser discriminado no trabalho, na escola, por motivo de racial); e o *alvo* pode ser a pessoa contra quem o direito deve ser registrado (Cohen, 2001, p. 17).

Além disso, o direito deve ser justificado e ser legitimamente defendido contra determinadas pessoas ou grupos. Deste modo os direitos posicionariam *os agentes* a determinar pelas suas escolhas o que eles devem ou não devem fazer. Logo, os pacientes morais não teriam como demandar por direitos.

Para Frey, ao contrário de Cohen, é importante focar a atenção nos interesses de bem-estar tanto de seres humanos como animais. Com relação aos animais, em primeiro lugar diz que seria necessário partir de duas premissas. Um animal tem um direito se: 1) o indivíduo tem um interesse que merece proteção por ele mesmo e não porque seu bem-estar cria um benefício para os outros indivíduos e, 2) encontra-se em uma situação de absoluta importância moral, na qual está vulnerável a sofrimento desnecessário e ameaça física (2001, p. 2003).

Em segundo lugar, para Cohen a teoria dos direitos dos animais apresentaria ainda outro problema. Se entende-se que os animais não podem praticar crimes, porque não têm obrigação de não matar, também não teriam direitos de serem poupados ou protegidos. O fato de que os animais humanos têm obrigações para com os animais não-humanos não significa que os animais tenham direitos (Cohen 2001, p. 27-29), porque as relações entre direitos (no caso aqui, dos animais não-humanos) e obrigações (dos humanos) não são simétricas. Nas palavras de Cohen:

Between rights and obligations the relations are not symmetrical. Rights do entail obligations on targets of those rights, (...). But we may not correctly infer, from the fact that all rights impose obligations on their targets, that all obligations owed arise because one is the target of the rights of another. (p. 28)

Este argumento, apresentado por Cohen, seria um modo de contestar também a abordagem de Regan dos direitos dos animais. Talvez esse não seja um argumento conclusivo, mas o defensor da proteção dos animais por meio de direitos precisaria explicar porque eles podem ter direitos contra outros membros da comunidade moral sem terem autonomia para exercer tais direitos.

Por fim seria interessante ainda pensar em uma teoria que ataca a propriedade dos animais como a de Gary L. Francione, por que ela defende os direitos dos animais em outras bases que

incorpora elementos de Peter Singer, mas quer evitar a discussão das capacidades.

**Gary Francione.** Defende que a cultura ocidental desconsidera os animais do ponto de vista moral (Francione, 2008, 28). O pensamento ocidental vive um comportamento “esquizofrênico” com relação aos animais (2008, p. 25), porque, por um lado, ele aceita dizer, como foi constatado em uma pesquisa realizada nos Estados Unidos, que devemos levar os animais a sério, fazendo com que eles vivam livres de sofrimento, porque semelhantemente ao animal humano viver sem sofrimento é muito melhor e faz diferença. Por outro lado, permite-se a propriedade dos animais e a criação deles em condições inaceitáveis, para qualquer ser humano e, além disso, permite-se que se matem bilhões e bilhões em vários lugares do mundo para servirem, na sua maioria, a finalidades supérfluas.

Nos Estados Unidos, por exemplo, são mortos para alimentação anualmente 8 bilhões de animais por ano. Isto significa que 23 milhões de animais são mortos por dia. Lá, além disso, são mortos aproximadamente mais de 200 milhões de animais por caçadores sem falar nos animais mortos em ranchos comerciais, no tiro às pombas e outros jogos. Diversos bilhões de peixes por ano são igualmente pescados e muitas vezes mantidos vivos em condições precárias. As lagostas, por exemplo, são colocadas em tanques populosos e sem comida para depois serem cozinhadas vivas. A isto se devem somar também milhões de animais que são usados em experimentos biomédicos, testes de produtos e educação e inclusive em diversões para produção de filmes, zoológicos, circos, carnavais, corridas, exibições de golfinhos e baleias, rodeios (Francione, 2008, p. 26-27).

Francione, como Singer, considera os animais como seres sencientes. Defende-os argumentando que só se resolveriam os sofrimentos causados pelos humanos aos animais não-humanos pela abolição do direito da propriedade dos animais. Deste modo eles passariam a ser tratados como pessoas, ou seja, levando-se em conta os interesses que o princípio da consideração igual dos interesses dos animais implicaria. Isto significaria não tratá-los como coisas do

mesmo modo que se justificou o fim da escravidão humana (2008, p. 61).

Para Francione, considerar os animais como pessoas, não significa considerá-los pessoas humanas, nem que devemos tratá-los como seres humanos ou que devemos estender os direitos legais humanos aos animais. Muito menos implica que devemos proteger alguns animais das agressões de outros e nem mesmo quer dizer que se deveria dar preferência aos animais em situações em que os interesses deles possam conflitar com os humanos. Significa, sim, que a abolição da propriedade dos animais é a condição para sua existência sem sofrimento, analogamente à escravidão humana (2008, p. 62).

A maioria dos conflitos morais entre interesses de animais humanos e de animais não-humanos é provocada pelos próprios humanos. Por exemplo, se criam milhões de animais somente para serem mortos e satisfazer os prazeres humanos (Francione, 2008, p. 63-64). Mesmo se imaginamos uma situação fictícia de uma casa pegando fogo, na qual estão uma criança e um cachorro em lugares diferentes, certamente seria moralmente justificado salvar-se primeiro a criança. Da mesma forma se procederia se, ao invés do cachorro, na casa estivessem uma pessoa idosa e uma criança. Muito provavelmente se salvaria primeiro a criança justificando que ela ainda tem uma vida toda para ser vivida, enquanto um idoso de mais de 80 anos, teria apenas alguns poucos anos de vida.

Para Francione não se deve pensar nos animais como indivíduos “que seriam quase-pessoas” ou como “coisas diferenciadas” das demais. Entre ser coisa e ser pessoa não existe um meio termo (2008, p. 62).

Ele critica ambas as teorias expostas acima – as de Singer e de Francione – dizendo que são impotentes para de fato promover o fim da utilização dos animais pelos seres humanos. A questão está no fato de que temos os animais como nossa propriedade. Somente a abolição da propriedade poderia possibilitar tal fim.

Alguns poderiam alegar que a extinção da propriedade dos animais causaria mais sofrimento a eles, pois parariam de ser alimentados. Mas, penso que isso se poderia mitigar mantendo-se uma obrigação por parte dos antigos proprietários e governos de

alimentá-los até que se possa chegar a um número razoável de espécies livres vivendo na natureza novamente.

Francione discorda de T. Regan no “caso do bote salva-vidas”, que descreve a situação de seres humanos que poderiam ser salvos se um animal que estaria no bote fosse jogado ao mar. Para Francione (2008, p. 227), dizer que um ser humano vale mais do que animais significa especismo, porque a justificativa leva em consideração que os humanos são sujeitos-de-uma vida e os cachorros não.

Mas ainda caberia levantar um problema apontado por Cohen. Nas nossas sociedades ocidentais os humanos têm direitos e interesses. Os interesses são normalmente considerados como algo subjetivo, enquanto direitos são objetivos. Por isso, os interesses, em certas circunstâncias, podem ser desconsiderados, enquanto direitos, não.

A ideia de Francione de abolirmos o direito de propriedade dos animais humanos sobre os animais não-humanos em si não me parece ruim, mas vejo problemas. Um deles seria a transição para um outro tipo de alimentação com proteínas que substituísse todo tipo de carne derivada do abate. A certeza de que esta nova forma de alimentação seria suficiente ao homem não é absoluta.

Na sua operacionalização desta transição alimentar, um novo padrão industrial de produção de proteínas e outros nutrientes precisa ser criado, tanto quanto aquele que aconteceu com os escravos libertos no Brasil.

A abolição ainda implicaria que os animais seriam libertos e viveriam soltos e sem cuidado algum? Que leis os protegeriam? Quem os alimentaria? Poder-se-ia argumentar que os animais inicialmente sofreriam mais se fossem de uma hora para outra.

Francione os animais para serem considerados pessoas deveriam de qualquer modo ser libertos. Uma vez nessa condição, todos os demais problemas se resolveriam. Parece-me, então, que o conceito de pessoa de Francione serve novamente para circunscrever os grupos de animais humanos e animais não-humanos diferenciando-os de outros possíveis seres que não estariam no conjunto das pessoas. O conceito de pessoa indica novamente uma comunidade moral de humanos e de animais livres, por isso se pode concluir que

o conceito em questão tem grande importância para a visão de Francione.

**Conclusão: Animais humanos e não-humanos como pessoas.** Pela análise empreendida, pode-se, então, defender que o conceito de pessoa ainda é relevante para justificar eticamente a proteção dos animais e, para além disso, a abolição da propriedade dos animais?

Vimos três teorias defendendo a proteção dos animais: o utilitarismo preferencial de Singer, a teoria dos direitos dos animais de Regan e o abolicionismo de Francione.

Considerando a tabela abaixo, resumindo as teorias examinadas, pode-se afirmar, com relação primeiramente à definição, que Singer e Francione usam explicitamente o conceito pessoa, enquanto Regan usa o conceito de sujeitos-de-uma-vida. Considerando as propriedades do conceito de Regan eu diria que, de certo modo, sua definição se assemelha à usada pelos dois outros.

<b>Autores/Teoria</b>	<b>Conceito de pessoa</b>	<b>Indivíduos</b>	<b>Nutrição</b>
<b>P. Singer: Utilitarismo</b>	Indivíduo senciente, racional e autoconsciente, com as propriedades de exercer autocontrole, ter sentido de passado e de futuro; com a capacidade de se relacionar com os outros e de se comunicar; com preocupação com os outros, e de ser curioso.	Seres humanos desenvolvidos e saudáveis. Alguns animais adultos e saudáveis.	Vegetariano: não comer carne.
<b>T. Regan: Deontológica, baseada em direitos-</b>	Sujeitos-de-uma-vida; eles têm crenças e desejos, percepção, memória e um senso de futuro, incluindo seus próprios futuros. Eles têm também uma vida emocional e sentimentos de prazer e dor; preferências e interesses no bem-estar; habilidade para iniciar ação na busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica ao longo do	Seres humanos desenvolvidos e saudáveis. Alguns animais adultos e saudáveis. Humanos e animais agentes e pacientes morais	Vegetariano: não comer carne.

	tempo e um bem-estar individual no sentido que sua experiência de vida é boa ou ruim para eles. A vida é para eles logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto do interesse de qualquer outro indivíduo.		
<b>G. Francione: Deontológica</b>	Pessoas são indivíduos sencientes e livres, ou seja, não são propriedades de ninguém.	Animais humanos e não-humanos livres.	Vegano: não consumir carne e derivados de animais.

Embora o pensamento ocidental moderno não seja totalmente homogêneo no que diz respeito às características antropológicas e psicológicas do homem, há certo acordo sobre o fato de que só os animais humanos fariam parte da comunidade moral, por isso, me parece que se concedeu tradicionalmente aos membros de uma comunidade moral humana que fossem também denominados como pessoas, sinalizando uma unidade psicológica dotada de características assumidas unicamente por animais humanos.

Durante muito tempo esse pensamento permaneceu como uma espécie de pilar das considerações sobre moralidade. O pensamento filosófico e religioso ocidentais foram, de certo modo, os instrumentos que permitiram uma “elevação” do homem por sobre os animais. Penso “elevação” em dois sentidos. Em primeiro lugar, no sentido de destacá-lo do meio natural, fazendo dele um ser especial diante dos outros seres vivos, por suas qualidades excepcionais: a racionalidade e o uso da linguagem. Segundo, sendo aquele que manteve o diálogo com o criador<sup>17</sup>. Entretanto, nos últimos 35 anos essa concepção passou a ser questionada.

Uma das indagações coloca em dúvida o fato de que essas propriedades do conceito de pessoa seriam exclusivas da espécie humana (animal humano). Dito de outro modo caberia aqui a

---

<sup>17</sup> Não entrarei no segundo aspecto, mas quanto ao primeiro sabe-se o quanto a filosofia antiga (Aristóteles), a medieval (Sto. Tomás de Aquino), a religião cristã e o direito moderno contribuíram para manter os animais sob o jugo humano.

pergunta se de fato deve-se denominar “pessoas” todos os indivíduos da espécie humana, pois, como mencionei, há indivíduos humanos que não possuem o conjunto de propriedades que o conceito tomado na acepção de Schöpf requer.

Em segundo lugar, mostrei que alguns animais têm também características atribuídas a alguns seres humanos, porque, por exemplo, têm noção de tempo passado e de tempo presente e futuro, são autoconscientes. Os grandes macacos, as baleias, os golfinhos, cães e gatos possuem tais características. Sendo assim, é evidente que muitos animais não-humanos têm interesse em continuar vivendo. Por isso, embora os animais sejam diferentes, penso que faz sentido serem considerados pessoas, como os humanos (Ver: Singer, 1994, p. 126-129).

Penso que o conceito de pessoa, em geral, não precisaria se restringir aos animais humanos. Mas o conceito de pessoa foi concebido apenas com características da espécie humana<sup>18</sup>. Por que? Muito provavelmente a explicação está no fato de se relacionar o homem com a cultura e o animal com a natureza, como se o homem tivesse abandonado totalmente a sua condição natural.

Em terceiro lugar, como se viu também, o conceito de pessoa tem um papel diferente nas teorias. Para Regan os sujeitos-de-uma-vida permitem atribuir valor inerente tanto aos agentes como aos

---

<sup>18</sup> Hoje os seres humanos vêm sendo gerados de diferentes modos: a inseminação artificial e outras técnicas permitem uma seleção de gametas que antes não era possível. Há probabilidade de que um indivíduo membro da espécie *homo sapiens* possa vir a sofrer manipulações genéticas, pois sabe-se que a ciência está avançando. Mesmo não falando da engenharia genética, os seres humanos estão deixando de ser puramente biológicos. Com a utilização de próteses e outros equipamentos eletrônicos parece que certos problemas como perda de órgãos ou deficiências, tenderão a se modificar, melhorando e aumentando as capacidades humanas. Partes do corpo humano estão sendo substituídas por elementos mecânicos ou eletrônicos, implantes de outros seres humanos ou animais estão sendo desenvolvidos. E quando existirem seres humanos geneticamente modificados, poderão ainda ser chamados de humanos? Provavelmente a modificação dos seres os tornará menos naturais do que antes. A natureza humana não será mais a mesma, mas artificialmente construída. Portanto, há uma tendência ao desaparecimento de distinções como as entre natural e artificial, natureza e cultura implicada também na distinção rígida entre seres humanos (cultura) e animais (natureza).

pacientes morais qualificados. Em Francione, o conceito de pessoa indica os indivíduos livres. Já para Singer, o conceito de pessoa serve para descolar certos elementos da pessoa da ideia de ser humano.

Em quarto lugar, considerando o aspecto complexidade, a definição de Francione, é simples e amplia a extensão do conjunto de indivíduos nele contido. A definição de Singer e a de Regan são mais complexas, mas reduzem a sua extensão.

Considerando as duas últimas, a de Regan parece a mais complexa, pois ela está articulada ao conceito de direitos e de valor inerente do indivíduo. A de Singer, que parte de J. Locke, sinteticamente abarca apenas as duas propriedades básicas: a de autoconsciência e a de racionalidade. Contudo, outras propriedades poderiam ser deduzidas destas duas. Da autoconsciência se poderia derivar o autocontrole, o sentido de passado, a capacidade de se relacionar com os outros, a preocupação com os outros e a capacidade de comunicação. Da racionalidade seria intuitivo derivar a curiosidade e a perspectiva de futuro que se coloca na ação ao se definirem os fins do agir e os meios para os atingir no tempo.

Em quinto lugar, com relação à extensão, o conceito de pessoa nos autores é variável e obriga sempre novamente a ter-se que disputar por meio de argumentação os limites (ampliando-os ou reduzindo-os) do universo dos indivíduos que estariam subsumidos a ele. Este aspecto parece uma desvantagem, porque a isso deixa transparecer que o conceito de pessoa pode variar muito, impedindo uma identificação mais clara e precisa de seu referente, pois ora envolve um conjunto de indivíduos, ora outro.

Em sexto lugar, para os autores analisados, dever-se-ia rever por uma questão ética a relação do homem com os animais. O sofrimento e as condições precárias e/ou bárbaras às quais os animais são submetidos identificam os problemas éticos, pois não há como admitir por um lado que haja preocupação com a proteção e o bem-estar dos humanos e, por outro, aceitar o tratamento muitas vezes cruel que se dá aos animais.

Assim, a criação, o abate, e outros usos dos animais pelo homem têm sido há anos denunciados por diferentes pessoas e grupos através das mídias e criticados por meio de diferentes argumentos.

Na minha opinião, nem a quantidade de animais mortos para a alimentação humana, nem as razões do tratamento dado aos animais podem ser plenamente justificadas do ponto de vista moral, pois progressivamente surgiram novos conhecimentos que nos permitem fundamentar melhor uma mudança nos nossos hábitos alimentares. Igualmente outros usos feitos pelos animais, seja no vestuário, seja na experimentação científica, seja no transporte, no lazer ou esportes devem ser questionados e revistos.

Concluindo a questão sobre o uso do conceito de pessoa, penso que o conceito nas diferentes versões adotadas pelos autores tratados, mantém um papel crítico no que tange à relação dos homens para com os animais. Para Singer os animais não-humanos sencientes, racionais e autoconscientes pertencem à comunidade moral. Regan também amplia a comunidade moral, incluindo os pacientes morais, muitos dos quais possivelmente não são mais sujeitos-de-uma-vida. E para Francione os animais seriam realmente considerados na sua condição de pessoas se fossem libertos, como foram os escravos humanos ao longo da história humana.

Para todos os autores, se os animais integram a comunidade moral, deveriam estar no mínimo recebendo a proteção dos humanos e, quem sabe, deixarem de ser propriedade humana, no momento que forem substituídos por outros alimentos.

### **Referências Bibliográficas.**

- BEAUCHAMP, T. L. Rights Theory and Animal Rights. In: BEAUCHAMP, T. L.; FREY, R. G. *Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: O. U. P., 2011, p. 198-227.
- CALLENBACH, E. *Ecology: a pocket guide*. 10ed. Berkeley: Univ. of California Press, 2008.
- DE OLIVEIRA, G. D. A Teoria dos Direitos Animais humanos e não-humanos de Tom Regan. *ethic@*, Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 283-299, Dez. 2004.
- FELIPE, S. Da igualdade. Peter Singer e a Defesa Ética dos Animais Contra o Especismo. *Philosophica*. n.17/18, [Lisboa] 2001, p. 21-48.

- FRANCIONE, G. *Animals as persons*. New York: Columbia Univ. Press, 2008.
- GIANNETTI, E. *O Valor do amanhã*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- GloboNewsPainel. <http://g1.globo.com/globo-news/noticia/2012/10/mudanca-no-codigo-florestal-favorece-quem-esta-ilegal-afirma-biologo.html>. Acessado em 10.11.2012.
- LOURENÇO, D. B. *Direitos dos Animais*. Porto Alegre: Sergio Fabri, 2008.
- LOW, Philip. *The Cambridge Declaration on Consciousness*. <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> Acessado em 7.11.2012.
- MARKUS, E. *The meat Market*. Boston: Brio Press, 2005.
- REAGAN, T. *The case for animal rights*. Berkeley: Univ. of California Press, 2004.
- SINGER, P. *Practical Ethics*. 2a. Ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.
- SINGER, P. *Ética Prática*. 1 a. ed. brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SINGER, P. *Practical Ethics*. 3a. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.

**REVISITANDO O DEBATE  
ENTRE NATURALISMO E NORMATIVIDADE:  
NEUROCIÊNCIAS, NEUROFILOSOFIA E NEUROÉTICA**

REVISITANDO EL DEBATE  
ENTRE NATURALISMO Y NORMATIVIDAD:  
NEUROCIENCIAS, NEUROFILOSOFÍA Y NEUROÉTICA

RECASTING THE NATURALISM–NORMATIVITY DEBATE:  
NEUROSCIENCE, NEUROPHILOSOPHY, NEUROETHICS

**Nythamar de Oliveira**  
Professor da PUC-RS  
Bolsista de Produtividade CNPq

**Resumo** A partir da guinada neurocientífica em filosofia moral discuto em que sentido a neurofilosofia pode nos ajudar a reformular os problemas normativos de um programa naturalista de pesquisa ético-social, particularmente o problema da articulação entre a evolução propriamente biológica da espécie humana e a evolução social e histórica das sociedades e grupos sociais. Partindo de uma leitura crítica do naturalismo e das teorias normativas argumento que há um déficit neurofenomenológico no naturalismo (especialmente daqueles que seguem o programa da Epistemologia Naturalizada) e nas teorias normativas (particularmente na Teoria Crítica), e proponho uma versão do construtivismo social capaz de fazer convergir as teses diretrizes de modelos neurocientíficos e neurofilosóficos em autores como António Damásio e Jesse Prinz.

**Palavras-chave:** neurofilosofia, neurociências, naturalismo, normatividade, neuroética

**Resumen:** A partir del giro neurocientífico en filosofía moral, discuto el sentido en que la neurofilosofía puede ayudarnos a reformular los problemas normativos de un programa naturalista de investigación ético-social, particularmente el problema de la articulación entre la evolución propiamente biológica de la especie humana y la evolución social e histórica de las sociedades y grupos sociales. Partiendo de una lectura crítica del naturalismo y de las teorías normativas, argumento que existe un déficit neurofenomenológico en el naturalismo (especialmente en el de los que siguen el programa de la epistemología naturalizada) y en las teorías normativas (particularmente en la teoría crítica), y propongo una versión del constructivismo social capaz de hacer converger las tesis directrices de modelos neurocientíficos y neurofilosóficos en autores como António Damásio y Jesse Prinz.

**Palabras clave:** neurofilosofía, neurociencias, naturalismo, normatividade, neuroética

**Abstract:** Assuming that there is a "neuroscientific turn" in moral philosophy, I will be discussing in this paper how neurophilosophy

could shed light on the normative problems raised by a naturalistic project of ethical and social research, particularly related to the question of the articulation between the biological evolution of human species and the social and historical evolution of society and social groups. Taking a critical approach to naturalism and normative theories, I argue that there is a neurophenomenological deficit in naturalism (particularly in the versions of naturalism that follow the program of a naturalized epistemology) and in the normative theories (particularly in the critical theory) and I put forward a version of social constructivism that combines the neuroscientific and neurophilosophical models of Antonio Damasio and Jesse Prinz.

**Key words:** Neurophilosophy, neuroscience, naturalism, normativity, neuroethics

From a strictly philosophical standpoint, the naturalism-normativity debate dates back from the very beginnings of pre-Socratic inquiries into the nature (*phusis*) of the cosmos, in the 6th century BCE in ancient Greece, as the *phusikoi* ("natural thinkers") started breaking away from traditional, mythological accounts (theogonies and cosmogonies) and resorted to rational (*logos*) accounts of the origins and meaning of things in the world, human nature and activities. Thus Thales of Miletus thought that water was the first principle, while Anaximenes held that everything in the world was composed of air and Heraclitus taught that fire was the natural principle that accounted for all phenomena. Pythagoras –who taught that numbers were the fundamental principle of the *kosmos* (as opposed to the four elements) – was among these radical thinkers and was in effect the first one to call himself a philosopher, or lover of wisdom. The ancient Greeks were amazed at the plays of opposites (for instance, between rest and motion, day versus night, warm versus cold, wet versus dry), the changes of seasons (summer, fall, winter, spring), the repetition and the becoming of natural phenomena, such the growth of plants and animals, the observation of planets, stars, eclipses, comets, and celestial bodies, and their wonder led them to develop geometry, mathematics, astronomy, and especially philosophy. These "sciences" already existed (of course, in a pre-modern understanding of "science") but it was thanks to the development of philosophy that they were developed and became more and more sophisticated to account for natural phenomena. It is very interesting to recall that even the common-sense opposition between nature (*phusis*) and convention (*nomos*, law, custom), pointed to a rational ordering, structuring

principle (*logos*) to be found in the *kosmos* or to be created in the *polis*. Hence we may evoke Heraclitus' oft-quoted fragment 119, "*ethos anthropo daimon*" ("the character of a human being is its fate"), as correlated and complemented by his own intriguing remark that "nature loves to hide" ("*phusis kruptesthai philei*," fragment 123), in order to rescue the normative sense of pre-Socratic naturalism in the very unveiling of natural phenomena: the way of reasoning (*logos*) unveils the true structure of the world (Hadot, 2004).<sup>1</sup> Now, the way one takes such an unveiling as "natural," say, as opposed to a supernatural or divine revelation, is precisely what accounts for the posterior, ambiguous development of both naturalism and normativity after the emergence of metaphysics and the Judeo-Christian worldview that would prevail in the Western world until the rise of modern science.

Even though the oldest text carrying the word "brain" dates back from the 16th century BCE in Ancient Egypt and Hippocrates held, at Socrates' time, the belief that the brain was the seat of intelligence and thoughts, popular views of the heart as the center of human life were combined with Galen's theory of the brain and prevailed for some 1,500 years until the times of Descartes and early physiologists, paving the way for the modern understanding of the structure and function of the *cerebrum* (cortex), *cerebellum*, limbic and nervous systems, as they were fully explored toward the end of the 19th century and especially in the 20th century. The development of new technologies applied to the study of the brain and nervous system was decisive for the consolidation of neuroscience. No one questions nowadays that neuroscience and neurotechnologies have decisively contributed to new findings about human evolution, both biological and social, and its related self-understanding of human nature and the ethical, normative challenges for its future in a complex, fast-changing world. And yet it seems that the nature-culture dichotomy remains quite ubiquitous in most endeavors to account for a new way of approaching both nature and society. Usually naturalist takes on scientific matters

---

<sup>1</sup> Cf. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*. Paris, Gallimard, 2004. I have pursued my own takes on Greek naturalism in "The Worldhood of the World in Heidegger's Reading of Heraclitus," *Manuscrito* 19/1 (1996): p. 201-224.

tend to be opposed to value-laden, interpretive takes on normative issues, as if the natural-versus-human sciences were an inevitable dichotomy following the modern opposition between *Natur-* and *Geisteswissenschaften*. However, this cannot be simply reduced to opposing a naturalist take on facts to normative views of values. In effect, as Hilary Putnam put it felicitously, the fact-value dichotomy is, at bottom, not a distinction but a thesis, namely the thesis that ethics is not about matters of fact. In effect, all naturalist accounts have in common that they either deny that ethical sentences are expressions of judgments or thoughts that can be described as true and false, warranted and unwarranted, without some such rider as "in the relevant social world, or relative to the individual's desires and attitudes, or (if they do agree that there are such things as fully rational and objective ethical judgments) they give an account of the purpose (and sometimes of the content) of such judgments in nonethical terms." (Putnam, 2002, p. 134)

That bioethics blossomed at a time when medical technology was undergoing significant growth and developing unprecedented powers tends to be overlooked, although analytic and continental approaches to the philosophy of technology thematized life-saving potential, the development of artificial reproduction, the fast growth of specialist knowledge and all the new technical possibilities, including reproductive technologies, genetic engineering, and life-enhancing techniques, such as biotechnologies and pharmacological innovations. Bioethics from the very start has been an interdisciplinary study of ethics as *applied* to the life sciences and health sciences, focusing especially on *human* life and *human health* problems, always reminding us that Hippocrates and Socrates were both dealing, after all, with life and death issues. Although there is no consensus on the demarcation of disciplinary, ethical-philosophical research in biology – notably whether it should be confined to humans and technological innovations that relate to human life – bioethics has been the most important area of research in applied ethics, involving not only metaethical and normative problems, moral and political, social philosophy, but also specific issues that raise in medical ethics, neuroscience, cybernetics, law, economics, and religion. Campbell, Gillet, and Jones can thus offer us a comprehensive definition of medical ethics as "an applied branch of ethics or moral philosophy that attempts to unravel the

rights and wrongs of different areas of health care practice in the light of philosophical analysis" (Campbell, Gillet & Jones, 2006, p. 2). Hence, for many experts, medical ethics and bioethics are one and the same thing, as the former was conceived and developed within Jewish, Christian, and Islamic ethical traditions prior to the emergence of a post-secular, self-understanding of bioethics via-à-vis medical practices. Following the now classic, seminal work by Beauchamp and Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, originally published in 1979 (already in its 6th edition), bioethicists set out to articulate a medical ethics in light of the four principles of respect for autonomy, non-maleficence, beneficence, and justice, as "these principles were argued to be mid-level principles mediating between high-level moral theory and low-level common morality, and they immediately became very popular in writings about medical ethics" (Beauchamp, 2003, p. 269). The descriptive and normative dimensions of theoretical insights and medical practices have been problematized as biotethics and medical ethics have been approached by different cultures and must meet the normative challenges of relativism. Hence, as Jonsen put it so felicitously, one must ask anew: "Is medical ethics a set of rules expressed in a written code promulgated by medical associations or is it a study of how the general principles of morality pertain to medical practice? Is it hardly ethics at all but instead a set of doctor-created conventions to preserve professional prestige and monopoly?" (Jonsen, 2000, p. 8). Neuroethics, as I have argued, deals with bioethical, moral problems both in abstract, theoretical terms (such as in metaethics and normative ethics, for instance, to define what is good and what selfhood is all about) and in practical, concrete terms (applied ethics), especially related and informed by the empirical sciences and recent findings in neuroscience.

Starting with the neuroscientific turn in moral and social philosophy, I should like to argue that neurophilosophy can help us today recast the normative problems of a naturalist research program in ethical, legal, social and political theories, particularly focusing on the problem of the relationship between the properly biological progress of our human species and the social and historical evolution of civilizations, societies, and social groups. From a purely naturalistic, physicalist standpoint, it seems that normativity would be inevitably undermined to the point of

justifying an eliminativism or dismissing any normative claims as ultimately reducible to descriptive premises or natural properties. On the other hand, from an irreducible normative viewpoint, naturalism will always come under attack by dualist, deontological or universalist models of moral reasoning, even without resorting to any essentialist, transcendental or absolutist presuppositions. Starting from a critical reading of both argumentative camps by detecting a neurophenomenological deficit in naturalism (especially following the Quinean program of an "Epistemology Naturalized") and in normative theories (particularly in Critical Theory), I should like to propose a mitigated version of social constructivism, so as to converge toward weak versions of naturalism and normativity as we find in neuroscientific and neurophilosophical contributions by authors such as Antonio Damasio and Jesse Prinz, in that both propose a reformulation of cognition in embodied, embedded, extended, enactive and affective terms (the so-called "4AE cognition"), with particular focus on their respective takes on the co-constitutive roles played by emotions, selfhood, and consciousness. Modern cognitive neuroscience emerged within developing, multidisciplinary efforts, initially combining research in neurophysiology and psychology at the turn of the 19th century leading up to the creation of the Society for Neuroscience in 1961 (Doty, 1987, chapter 18). The neuro boom and suspicious neuro hypes that dominate the present age were certainly preceded by serious, meticulous work in neurology and related fields in medicine and psychology until we saw the emergence of new interdisciplinary approaches in neurophilosophy and neuroethics, both terms first coined by Patricia Churchland in 1986 and 1989, respectively, (Churchland, 2011) – although political journalist William Safire, Chairman of the Charles A. Dana Foundation, had been mistakenly credited with this feat, as he situated neuroethics within bioethics and defined it as "the field of philosophy that discusses the rights and wrongs of the treatment of, or enhancement of, the human brain" (Illes, 2006, p. ix). Accordingly, neuroethics has come to the rescue of bioethics, as principlism either exerts a quasi-absolutist monopoly over all competing principles in complex decision-making processes or proves itself too vague to account for the normative grounds of autonomy, beneficence, nonmaleficence, and justice. (Marcum, 2008, p. 229). My contention here is that the

neuroscientific turn in both analytic philosophy and in continental, phenomenological traditions has not only contributed to fostering multidisciplinary research in normative ethics, bioethics, and experimental philosophy but has also shown how moral dilemmas, decision-making, and normative problems are to be tackled as our increasing use of neurotechnologies and technological innovations reveal the neural bases of our complex, social behavior. Since the consolidation of bioethics as a research field in the 1970s and 80s, neuroscience and cognitive science have been brought in so as to distinguish two major strands of neuroethics: (1) a bioethical reflection on new techniques, ethical principles, and innovations produced by neuroscience and (2) an approach to moral problems in the so-called philosophy of mind, moral psychology, and more recently psychology and social epistemology. To my mind, these two approaches are complementary and integrative for neuroethics, especially insofar as they bring together technological innovations and new understandings of human nature, not only in biological, neurological, and psychological terms but also socially and culturally. In effect, the neuroscientific turn in philosophy of mind is very similar to the rationalist, proto-empiricist turn operated by Hobbes's reading of Aristotle's treatise on the soul (*de anima*) as purely sensualistic psychology and correlate to physics *qua* first philosophy (*prima philosophia*), meaning that even metaphysics was to be radically revisited in our recasting of "human nature." It is also reminiscent of the Copernican revolution at Kant's times, itself preceded by Francis Bacon's critique of pure *a priori* deduction as an organon for scientific discovery or establishing the truth about natural things and natural phenomena, in what was then called "natural philosophy." As Bacon writes in the *Organon*, the very work cited by Kant in epigraph to the *Kritik der reinen Vernunft*:

Now my plan is as easy to describe as it is difficult to effect. For it is to establish degrees of certainty, take care of the sense by a kind of *reduction*, but to reject for the most part the work of the mind that follows upon sense; in fact I mean to open up and lay down a new and certain pathway *from the perceptions of the senses themselves to the mind*. (Bacon, 1996, p. 18 – may italics)

The neuroscientific turn leading to neurophilosophy and neuroethics has thus been correctly characterized as an empiricist

renaissance that accompanies the very recasting of naturalism and normativity following Quine's critique of traditional, dogmatic empiricism, simultaneously and independently paralleled by continental, phenomenological criticisms of logical positivism, especially in the so-called *Positivismusstreit* that Habermas inherited from the Adorno-Popper debate over the epistemology of social sciences (Littlefield & Johnson, 2012). We can easily situate the Platonic-Aristotelian divide in terms of *a priori* and *a posteriori* ways of dealing with the form-matter problem in teleological or causal explanations of observable natural phenomena, as the pre-modern understanding and practice of medicine and the empirical sciences were somehow related to philosophical quarrels and worldviews.

Now, as it has been pointed out, besides the sociocultural dimensions that remain problematic in 21st-century approaches to bioethics and neuroethics—hinging upon whether cultural relativism inevitably entails moral relativism, as already insinuated by Ruth Benedict in the 1930s—the particular problem of neurotechnologies and related issues of cell therapy and pharmacological and genetic engineering still face the normative challenges of a reasonable pluralism that ranges from liberal relativism to conservative, absolutist condemnation. *Grosso modo*, engineering ethics has focused on "the rules and standards governing the conduct of engineers in their roles as professionals" and has been established as a major field of applied ethics that "examines and sets the obligations by engineers to society, to their clients, and to the profession" (Fleddermann, 2004, p. 11). Beyond its specifically professional, ethical codifications, the social, normative implications of engineering technologies can be also recast so as to better understand what is ultimately at stake in the moral philosophy of technology and the naturalism-normativity debates regarding the use of biotechnologies, especially in neuroscience and cognitive sciences, such as neuroimaging and other recently developed neurotechnologies, including the recently developed ones in neural engineering (neuroengineering) and biomedical engineering. Thus some of the most basic, general principles formulated as the Fundamental Canons of the National Society of Professional Engineers Code of Ethics, such as "engineers shall hold paramount the safety, health and welfare of the public" or

that "engineers shall avoid deceptive acts" and that engineers are ultimately committed to "using their knowledge and skill for the enhancement of human welfare," presuppose a philosophical justification of moral judgments and principles, prior to concrete cases and decision-making situations of "all possible ethical dilemmas that an engineer might encounter in his or her career" (Rabins, <http://ethics.tamu.edu>). It is my contention that we must explore the normative grounds of a sustainable philosophy of technology that takes both naturalism and ethical decisions seriously, in light of recent developments in neuroscientific research, so as to contribute to a neuroethics of biomedical engineering and a neuroengineering of bioethics. In order to avoid the reduction of applied ethics to a mere instrumentalization of technology in accordance with some pre-established ethical code, we must revisit the naturalist critique of normativity and recast the very problematic at stake. On the one hand, naturalists like Patricia Churchland convincingly argue for a naturalizing programme, so that "what we humans call ethics or morality" could be conceived of as "a four-dimensional scheme for social behavior that is shaped by interlocking brain processes: (1) caring (rooted in attachment to kin and kith and care for their well-being), (2) recognition of others' psychological states (rooted in the benefits of predicting the behavior others), (3) problem-solving in a social context (e.g., how we should distribute scarce goods, settle land disputes; how we should punish the miscreants), and (4) learning social practices (by positive and negative reinforcement, by imitation, by trial and error, by various kinds of conditioning, and by analogy)" (Churchland, 2012, p. 9). On the other hand, for authors that stem from an ethical-normativity background like Christine Korsgaard, Darwin's sentimentalist account, together with classic accounts of normativity (voluntarism and realism) and neo-empiricist, naturalist variants (Putnam, Prinz, Churchland) are unsatisfactory, as they all fail to "pay adequate attention" to the unique characteristic of "normative self-government, the capacity to be motivated to do something by the thought that you ought to do it" (Korsgaard, 2010, p. 3). Korsgaard recasts constructivist features of normative realism, as she critically revisits Hume, Kant, and Nietzsche, exploring the innovative accounts of Reflective Endorsement and the Appeal to Autonomy so as to make a case for a procedural normative realism.

I propose to review some of these intriguing, polemical issues of normativity and naturalism at the crossroads between neuroscience and neuroethics, neuroengineering and applied ethics. After all, as Jesse Prinz put it so well in his trilogy, a theory of the self, consciousness, and human nature is inseparable from a theory of emotions and any aspiring theory of normativity –moral, legal, economic, and political: "Morality is a normative domain. It concerns how the world ought to be, not how it is. The investigation of morality seems to require a methodology that differs from the methods used in the sciences. At least, that seems to be the case if the investigator has normative ambitions. If the investigator wants to proscribe, it is not enough to describe" (Prinz, 2004, p. 1). Prinz rejects thus metaphysical versions, reductionist and strong methodological naturalism (or physicalism) to rehabilitate a transformation naturalism (the "view about how we change our views ") that can be systematically revisited in the light of scientific findings and results of the empirical sciences of behavior.

In an ongoing interdisciplinary research in "Social Media and Decision-Making Processes: Reason and Emotion in Social Relations" (supported by the Brazilian National Research Council, CNPq, and the Brain Institute, InsCer, at Porto Alegre), we set out to investigate the processes of moral decision-making that materialize in everyday, off-line practices and in online, social media (particularly on Facebook platform).<sup>2</sup> These processes are investigated within an interdisciplinary perspective of neuroscience, more specifically, from the standpoint of the neural basis of these decision-making processes, as one of the most intriguing tasks of neuroethics lies on the very level of its normative grounds, namely, what accounts for the moral justification of doing the right thing in given circumstances that can be described with the aid of neurotechnologies. The descriptive and experimental dimensions of most experiments fail to provide for such a moral justification,

---

<sup>2</sup> "Social Media and Decision-Making Processes: Reason and Emotion in Social Relations," Brain Institute, Brazilian Center for Research in Democracy, Bioethics Institute (PUCRS); MCTI/CNPq N ° 405998/2012-0, MEC/CAPES N ° 18/2012: Alexandre Rosa Franco, Augusto Buchweitz, Charles Borges, Cinara Nahra, Daniela Tocchetto, Felipe Karasek, Jaderson Costa da Costa, Luiz Stern, Mirna Wetters Portuguez, Norman Madarasz, Nythamar de Oliveira, Renata Kieling, Vanessa Labrea.

insofar as causality or causation cannot be taken for granted or satisfy ought-like normative claims. Neuroethics deals precisely with this intersection of possible, imaginable uses of neurotechnologies and their moral acceptability, desirability, and permissibility: when is it permissible to alter a person's psychological conditions, dispositions, memories, to the point of influencing her personality traits or "reading" her mind? What can neuroscience tell us about free will, self-control, self-deception, conditioning mechanisms and the very justification of moral paths to be adopted by one individual or social groups? (Roskies, 2002, p. 21f). It seems that the normative problem must be dealt with at a more fundamental level prior to the discussion of neurotechnologies in neuroethics, bioethics, and applied ethics overall. Of course, most problems in the so-called naturalism-normativity debate have to do with the way terms such as "naturalism" and "normativity" are defined. If we are to avoid historicist and essentialist definitions of nature and naturalism, we might content ourselves with a basic, starting-point definition of Methodological Naturalism (or Scientific Naturalism) according to which hypotheses are to be explained and tested only by reference to natural causes and events. Thus Willard Quine's "naturalized epistemology" and Metaphysical Naturalism (or Ontological Naturalism) refer us back to the question "what does exist and what does not exist?" as the very existence of things, facts, properties, and beings is what ultimately determines the nature of things. I am making a case for a neuroscientific and neurophilosophical research program that revisits Quinean naturalism, just like Churchland and Putnam did, and goes further in a mitigated version like the ones independently spoused by Searle, Damasio, and Prinz, as they respond to the phenomenological, normative challenges (esp. when dealing with intentionality and consciousness) that avoids trivial conceptions of normativity. Indeed, a programmatic definition of naturalism might trivialize the sense of normativity, as in Jennifer Hornsby's conception of Naive Naturalism, according to which in order to avoid both physicalist and Cartesian claims about the mind-body problem, we ought to return to common sense and folk psychology as they implicitly endorse normative and first-personish beliefs (Hornsby, 1997). In order to sort things out, we may follow Prinz in conceiving of four kinds of naturalism:

- i. *metaphysical naturalism*: It is the view that our world is limited by the postulates and laws of the natural sciences. Nothing can exist that violates these laws, and all entities that exist must, in some sense, be composed of the entities that our best scientific theories require. This is a metaphysical thesis; it concerns the fundamental nature of reality;
- ii. *explanatory naturalism*: If everything that exists is composed of natural stuff and constrained by natural law, then everything that is not described in the language of a natural science must ultimately be describable in such terms. This is not equivalent to reductionism in the strong sense of that word. Strong reductionists say that the relation between natural sciences and higher-level domains is deductive. We should be able to deduce higher-level facts from their lower-level substrates. Antireductionists deny this. They think, for example, that there are higher-level laws or generalizations that could be implemented in an open-ended range of ways. Regularities captured at a low level would miss out on generalizations of that kind. The explanatory naturalist can be an antireductionist. The explanatory naturalist does not need to claim that low-level explanations are the only explanations. The key idea is that there must be some kind of systematic correspondence between levels;
- iii. *methodological naturalism*: If all facts are, in some sense, natural facts (according to metaphysical naturalism), then the methods by which we investigate facts must be suitable to the investigation of natural facts. Philosophers sometimes claim to have a distinctive method for making discoveries: the method of conceptual analysis;
- iv. *transformation naturalism*: There is a further kind of naturalism associated with Quine's holism. We are always operating from within our current theories of the world. In making theoretical revisions, we cannot step outside our theories and adopt a transcendental stance. To do so would be to suppose that we have a way of thinking about the world that is independent of our theories of the world. If theories of the world encompass all of our beliefs, then no such stance is possible. Call this transformation naturalism, because it is a view about how we change our views." (Printz, 2004, p. 4f)

Prinz proceeds then to argue that each form of naturalism has implications for normativity, and starting from Hume's Law, he goes on to break it so as to infer prescriptive facts from normative facts as he makes a case for an emotionist theory of normative concepts that allows for relativism and moral progress. In effect, Prinz's takes on transformation naturalism and concept empiricism are what allows for an interesting rapprochement between social epistemology and critical theory. Furthermore, his critical views of both naturalism and nurturism not only successfully avoid the extremes and reductionisms of (cognitivist) rationalism and

(noncognitivist) culturalism –such as logical positivism and postmodernism--, but turns out to offer a better, more defensible account of social epistemic features and social pathologies than most social epistemologists (Goldman et al.) and critical theorists (Habermas, Honneth et al.) have achieved thus far. Such a mitigated view of both naturalism and normativity is contrasted with stricter, conservative views, such as the ones espoused by Derek Parfit's non-naturalist cognitivism and correlated irreducibly normative truths: "Words, concepts, and claims may be either normative or naturalistic. Some fact is natural if such facts are investigated by people who are working in the natural or social sciences. According to Analytical Naturalists, all normative claims can be restated in naturalistic terms, and such claims, when they are true, state natural facts. According to Non-Analytical Naturalists, though some claims are irreducibly normative, such claims, when they are true, state natural facts. According to Non-Naturalist Cognitivists, such claims state irreducibly *normative facts*" (Parfit, 2011, p. 10).

Having been deeply influenced by Davidson's anomalous monism, as Hornsby was, other critics of naturalism and of Quine's Naturalized Epistemology program have argued that one cannot conceive of belief without appeal to normative epistemic notions such as justification or rationality. On this account, mental events are not identical to physical events precisely because they are instantiations of mental properties, but are realized by them. Jaeguon Kim goes on to argue that "the concept of belief is an essentially normative one" so as to inflate normative claims in beliefs and especially within a certain conception of epistemic normativity (Kim, 2004, p. 301-313). Once again, mitigated versions of normativity and naturalism will seem much better candidates, given an inevitable skepticism about normativity, as the evolution of fairness norms show that the latter "evolved because they allow groups who employ them to coordinate quickly on more efficient equilibria as they become available, and hence to outperform groups that remain stuck at the old equilibrium" (Binmore, 2005, p. 171). The idea is that, as Bicchieri has shown, in order for a norm to be a social norm, several conditions must hold, especially that:

- i. A sufficient number of people must know about the norm.
- ii. The people must have a conditional desire to conform to the norm: conform to the norm if you expect others to conform.
- iii. They must expect others to conform to the norm. (Bicchieri, 2006, p. 101)

Social norms are different from personal or idealized rational norms in that they are defined as "customary rules of behavior that coordinate our interactions with others" and are represented as "equilibria of suitably defined games": even though not every equilibrium of a game is a norm, games with multiple equilibria favor the production of resilient norms under changing circumstances: "Due to their longevity, such norms may come to be seen as right and necessary, though in fact they are the product of chance and contingency, and are sustained simply because they coordinate people's expectations about how to interact with one another" (Young, 2008).

Normativity has often been equated with practical rationality or moral reasoning itself, especially in moral epistemology and metaethics. We can thus think of an instrumental conception of practical rationality in individualistic or atomistic terms: "X has reasons for doing so" (Railton, 2003, p. 7). While most people are motivated by some "reasons" –known, unknown, pragmatic or otherwise—for behaving in such and such way, only a few authors trained in the analytical tradition have been devoted to the problem of articulating this philosophical, abstract sense of normativity with what goes on in the concrete, social practices of the lived world (*Lebenswelt*, lifeworld, according to a phenomenological term) and dynamic processes of decision making, including individuation, social interaction and socialization in evolved societies. In this sense, social and moral norms are to be defined not only in strictly prescriptive terms but also in descriptive, behavioral terms (how people in a social group adhere to coding regulations, such as rules, principles, precepts, social practices and beliefs, shared with certain expectations of behavior or in order to achieve a goal), especially as normative behavior, conducts or actions ought to be followed by all or most normal people, in a sense which can be rationally justified (Dancy, 2000). Moral decisions in turn, will be defined as those to be sorted by rational agents, that is, according to the most reasonable criteria for such persons, under certain conditions (to be

more useful, more efficient, leading to the best way of life or simply out of duty as some kind of categorical imperative). Certainly, there is no agreement among philosophers as to what would be "good" or "better", even as to what we call "moral intuitions", which could be constantly subjected to a "reflective equilibrium", in that judgments and intuitions can be revised. Thus, a major challenge to normative ethics, law and politics nowadays is to articulate a justification that meets rational criteria, ontological-semantic and pragmatic, taking into account not only issues of reasoning but also interpretation, self-understanding, historicity and language features inherent in a social ethos. In phenomenological or hermeneutic terms, it is said that normativity must be historically and linguistically situated in a concrete context of meaning, inevitably bound to constraints, prejudices and one or more communitarian traditions, receptions and interpretations of traditions. The ongoing dialogues between neurosciences and different traditions of moral philosophy allow thus for a greater rapprochement between analytical and so-called continental philosophy (esp. phenomenology and hermeneutics). Now it is against such a broad, normative background that we may delve into a quest for "patterns of normativity," that could be thus outlined:

#### N<sub>1</sub> : Ethical Normativity

If we conceive of ethics as the inquiry into the nature of morality, codes and principles of moral action, and define morality as the actual practice of living according to certain rules of conduct or moral behavior. Broadly speaking, as Christine Korsgaard has argued, Ethical Normativity may as well be regarded as the paradigm of the philosophical problem of normativity *par excellence*: "Ethical standards are normative. They do not merely describe a way in which we in fact regulate our conduct. They make claims on us: they command, oblige, recommend, or guide. Or at least, when we invoke them, we make claims on one another. When I say that an action is right I am saying that you ought to do it; when I say that something is good I am recommending it as worthy of your choice" (Korsgaard, 1996, p. 22). It turns out thus to be always the case that the "motivational force is derived from the normative force," as Korsgaard remarks on Hume and Kant, "rather than the reverse," meaning that the normative force is irreducible to

any heteronomous, sociological, psychological or neurophysiological conditioning.

N<sub>2</sub> : Legal Normativity

Accordingly, normativity comes down to what we are obligated to do, act or behave in given circumstances. We might also think of legal normativity in terms of the binding force and prescriptive dimension of everyday rule-following practices such as that of stopping at red lights, following traffic rules or handing a prescription to the pharmacist to buy medicine in a drugstore. Whatever is regarded as prescriptive is said to be normative in a regulative, law-like common sense of anything prescribed in regulatory environments of lifeworldly, everyday practices (taking a medication and attending to traffic signs). This meaning of normative is also socially construed, hence its legal, institutional sense.

N<sub>3</sub> : Linguistic Normativity

When dealing with "phonetic rules" in his seminal text against the traditional program of normative, analytic epistemology, Quine inaugurates a naturalist program that does justice to what actually happens when we use words to refer to states of affairs. So when someone utters the word "red," there is a linguistic-semantic normativity that allows, in everyday practices of conversation and communication, a certain determination of the intended meaning, despite indeterminacies or variations of what is sensuously perceived, spoken and heard in terms of pronunciation, accent or sounds, regardless of analyticity and meaning (Quine, 1960, p. 85). Now, as we wrap up this basic understanding of normativity thus conceived, we may speak of a semantic, pragmatic view that is combined with the ethical and legal conceptions of normativity. Korsgaard speaks indeed of revisiting the later Wittgenstein's argument against private language in a social context-dependent view of semantic normativity:

1. Meaning is a normative notion.
2. Hence, linguistic meaning presupposes correctness conditions.
3. The correctness conditions must be independent of a particular speaker's utterances.
4. Hence, correctness conditions must be established by the usage conventions of a community of speakers.

5. Hence, a private language is not possible. In a nutshell, since it is a relation in which one gives a law to another, it takes two to make a meaning (Korsgaard, 1996, p. 136-138).

$N_4$  : Economic Normativity

According to value or normative judgments about economic fairness, what the economy ought to be like or what goals of public policy ought to be: "The impoverishment of welfare economics related to its distancing from ethics affects both welfare economics (narrowing its reach and relevance) and predictive economics (weakening its behavioral foundations)" (Sen, 1990, p.9).

$N_5$  : Epistemic Normativity

This might be defined as "a status by having which a true belief constitutes knowledge." According to Sosa, epistemic normativity is "a kind of normative status that a belief attains independently of pragmatic concerns such as those of the athlete or hospital patient... We must distinguish the normative status of knowledge as knowledge from the normative status that a bit of knowledge may have by being useful, or deeply explanatory, and so on" (Sosa, 2010, p. 27). From epistemic normativity we may as well infer that epistemic logic, as it has been proposed by Alchourron and Bulygin, explores the possibility of a logic of norms, which is to be distinguished from the logic of normative propositions. Roughly, the distinction is that the former are prescriptive whereas the latter are descriptive. In the second sense, the sentence "it is obligatory to keep right on the streets" is a description of the fact that a certain normative system (say, of social norms) contains an obligation to keep right on the streets. In the first sense, this statement is the obligation of traffic law itself (Alchourron & Bulygin, 1981, p.179f). At the end of the day, these Patterns of Normativity show the aporetic situation of foundationalist theories of normativity that end up falling back into absolutist dogmas of normativity, such as those of religious principles established by the standpoint of God's eye view:

$N_0$  : divine command theory or absolute normativity (ground zero for all foundationalist theories)

The aporia is that a self-defeating hypothesis inevitably obtains:

$(N_1 \vee N_2 \vee N_3 \vee N_4 \vee N_5) \rightarrow N_0$

$\sim N_0$  . Hence,  $\sim (N_1 \vee N_2 \vee N_3 \vee N_4 \vee N_5)$  [modus tollens]

It would be thus useless to seek to replace  $N_0$  with any of the imaginable candidates, say, to assume that ethical normativity or semantic-linguistic normativity is the most fundamental way of establishing the normative force of rationality. It seems equally aporetic to replace  $N_0$  with any idea of Nature, *physis* or any imaginable form of "natural" normativity. On the other hand, it seems plausible that, as Rawlsian reflective equilibrium and subsequent accounts of the biological, social evolution of game-theoretic equilibria and fairness norms have shown, an antifoundationalist, coherence theory of normativity can be fairly combined with naturalized versions of ethics, law, language, epistemology, economics etc. By recasting a weak social constructionist correlate to a mitigated naturalism, it is reasonable to recognize that, although socially constructed, moral values, practices, devices and institutions such as family, money, society and government cannot be reduced to physical or natural properties but cannot function or make sense without them.

By way of conclusion, as Damasio and Prinz showed in their emotionist-sentimentalist theory of morals, reason, emotions and decision-making processes can be articulated in terms of empirical and philosophical language, in that cognitive feelings and a reflective level are integrated with noncognitive emotions, particularly the so-called "primary emotions." Damasio has decisively contributed to interdisciplinary research in cognitive sciences, neurophilosophy, neurobiology of mind and behavior, particularly at the crossroads of emotions, decision-making, memory, communication, creativity, and consciousness as neurophysiological phenomena that call into question reductionist approaches. Indeed, the publication of his *Descartes' Error*, in 1994, started off a real turning point not only in neurology, psychiatry, neuroscience, and cognitive psychology, but also in the philosophy of mind and language, linguistics, computer science, sociology and anthropology, as it undertook a radical critique of Cartesian dualism, opposing dichotomies of soul and body, brain and mind, reason and emotion. Since the 1950s and 60s, research in neuroscience has already shaken apparently insurmountable problems in various models of dualism and of several others that have emerged in the following decades, with alternative proposals to patterns of behavior

conditioning (behaviorism), theories of identity (between mind and brain), the physical states of the brain (physicalism) and their causal roles and functions in a complex economy of internal states, mediating sensory data inputs and behavioral outputs (functionalism), as well as the materialistic reductionisms that supposedly eliminate folk psychology and normative accounts that allude to psychological states (eliminative materialism). Damasio's work fostered a fruitful dialogue between neuroscientists and philosophers of mind, especially within neurophilosophy and cognitive sciences, as attest seminal works by Churchland and Prinz. Of particular concern is their recasting of the "social brain" problem, as Damasio, Churchland and Prinz assume that the philosophical underpinnings of cognitive and moral decisions are at the center of discussions about human nature, in that morality evolves as one of the elements that distinguish humans from other animals. Moral decisions occupy, after all, a central place in defining the human being, at the heart of decisions that define us in relation to cultural issues, relationship issues and personal and political choices that ultimately help us set the "self" in everyday relations to ourselves and to the others and within a particular milieu. Damasio establishes thus the correlation between practical reason and emotion, combining the awareness notion of decision-making and planning at different time scales, creating possibilities of interaction with the environment and the selection of courses of action, with all processes and steps interconnected. Damasio manages thus to articulate the social, intersubjective, and neurobiological processes that explain the evolution of the human brain and the emergence of consciousness, the "I", memory, language, subjectivity and their representations and creative constructions and carriers of meaning. According to Damasio,

Both basic homeostasis (which is nonconsciously guided) and sociocultural homeostasis (which is created and guided by reflective conscious minds) operate as curators of biological value. Basic and sociocultural varieties of homeostasis are separated by billions of years of evolution, and yet they promote the same goal—the survival of living organisms—albeit in different ecological niches. That goal is broadened, in the case of sociocultural homeostasis, to encompass the deliberate seeking of well-being. It goes without saying that the way in which human brains manage life requires both varieties of homeostasis in continuous

interaction. But while the basic variety of homeostasis is an established inheritance, provided by everyone's genome, the sociocultural variety is a somewhat fragile work in progress, responsible for much of human drama, folly, and hope. The interaction between these two kinds of homeostasis is not confined to each individual. There is growing evidence that, over multiple generations, cultural developments lead to changes in the genome. (Damásio, 2010, p. 31)

Damasio's integrated views of emotions and feelings not as "intruders in the bastion of reason" but enmeshed in its networks, for worse and for better, are revealing: "The strategies of human reason probably did not develop, in either evolution or any single individual, without the guiding force of the mechanisms of biological regulation, of which emotion and feeling are notable expressions." Accordingly, empathy is a highly flexible, context-dependent response to these networks, ultimately leading to cooperation and the evolution of social norms, especially fairness norms. Damasio evokes thus the process of a sociocultural homeostasis so as to refer to the social and cultural imbalances allowing for the detection of an imbalance at a high level of a conscious brain-mind in the stratosphere and not in subcortical level. Damasio's takes on emotions and feelings within an integrated 4EA-view of cognition, very much like Prinz's, allow for a homeostatic understanding of the development of moral rules, laws, and justice systems (very much like Rawls's conception of a wide reflective equilibrium), as a response to the detection of imbalances caused by social behaviors that make endanger individuals and the group. The cultural devices created in response to the imbalance aim to restore the equilibria of individuals and the group. So people are capable of social cooperation and empathy, but they can be also callous, indifferent and socialized into *schadenfreude* (finding pleasure in others' pain) –the social, cognitive, and neural mechanisms underlying empathy and that may help to alleviate humanity's deepest tragedies and facilitate its greatest triumphs. So this intricate connection of the body to emotions is related to homeostasis, which can be rethought of as the machinery regulating life that also has to do with the development of culture. This development manifests the same goal as the form of homeostasis. It reacts to the detection of an imbalance in the process of life and seeks to correct it within the limits of human biology and the

physical and social environment. The contribution of economic and political systems, as well as, for example, the development of medicine, are a response to functional problems that occur in the social space and require a correction in this space, so that will not undermine the regulation of vital individuals that constitute the group. We come thus full circle within a broad understanding of wide reflective equilibria, in sociocultural homeostatic and social-ontological terms, allowing for intersubjective and linguistic interactions and co-constitution of meanings. As De Caro and Macarthur aptly pointed out, "the thought that the debate over which form of naturalism is best will depend to a considerable extent on which provides the best account of core normative phenomena such as reasons and values" (De Caro & Macarthur, 2010, p. 9). To the extent that a mitigated social constructionism allows for both naturalism and normativity to be fully understood and appreciated without reductionisms, a social neurophilosophy meets the normative challenges of neuroethics in our age of new technologies and innovative revolutions.

## References

- ALCHOURRON, Carlos and BULYGIN, Eugenio, "The expressive conception of norms," in Risto Hilpinen (ed) *New Studies in Deontic Logic: Norms, Actions, and the Foundations of Ethics* (Dordrecht: Reidel, 1981)
- BACON, Francis, *The New Organon* (Cambridge University Press, 1996)
- BEAUCHAMP, T.L "Methods and principles in biomedical ethics," *Journal of Medical Ethics* (2003)
- BICCHIERI, Cristina *The Grammar of Society* (Cambridge University Press, 2006)
- BINMORE, Ken, *Natural Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2005)
- CAMPBELL, Alastair; GILETT, Grant; JONES, Gareth (editors), *Medical Ethics* (Oxford University Press, 2006)

- CHURCHLAND, Patricia S. *Braintrust: What neuroscience tells us about morality* (Princeton University Press, 2011)
- CHURCHLAND, Patricia S. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986)
- DANCY, Jonathan *Normativity* (Malden, Mass: Blackwell, 2000)
- DAMASIO, António *Self Comes to Mind: Constructing the conscious brain* (New York: Pantheon Books, 2010)
- DE CARO, Mario and MACARTHUR, David (eds) *Naturalism and Normativity* (New York: Columbia University Press, 2010)
- DOTY, Robert "Neuroscience" In John R. Brobeck, Orr E. Reynolds, and Toby A. Appel (eds). *History of the American Physiological Society: The First Century, 1887-1987* (Oxford: Oxford University Press, 1987)
- FLEDDERMANN , C.B. *Engineering Ethics* (Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2004)
- HADOT, Pierre *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature* (Paris: Gallimard, 2004)
- HORNSBY, Jennifer *Simple Mindedness: In Defense of Naive Naturalism in the Philosophy of Mind* (Cambridge, Mas: Harvard University Press, 1997)
- ILLES, Judy (editor). *Neuroethics: Defining the issues in theory, practice, and policy* (Oxford University Press, 2006); JONSEN, Albert R *A short history of medical ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2000)
- KIM, Jaegwon "What is 'Naturalized Epistemology'?" In E. Sosa and J. Kim (eds.), *Epistemology: An Anthology*. (Blackwell Publishing, 2004)
- KORSGAARD, Christine M. *Reflections on the Evolution of Morality* (Amherst College Press, 2010)
- KORSGAARD, Christine M. *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
- LITTLEFIELD, Melissa M and JOHNSON, Jenell M (Eds) *The neuroscientific turn : transdisciplinarity in the age of the brain* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012)
- OLIVEIRA, Nythamar de and others "Social Media and Decision-Making Processes: Reason and Emotion in Social Relations," Brain Institute, Brazilian Center for Research in Democracy, Bioethics Institute (PUCRS); MCTI/CNPq N ° 405998/2012-0, MEC/CAPES N ° 18/2012

- PARFIT, Derek , *On What Matters*, vol. II (Oxford University Press, 2011)
- PRINZ, Jesse *The Emotional Construction of Morals* (Oxford University Press, 2004)
- PUTNAM, Hilary *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays* (Harvard University Press, 2002)
- QUINE, Willard V.O, *Word and Object* (Boston: MIT Press, 1960)
- RABINS, M.J. ; HARRIS E M.S. Pritchard; LOWERY L.L , "Engineering Ethics," available at: <http://ethics.tamu.edu>
- RAILTON, Peter *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence* (Cambridge University Press, 2003)
- ROSKIES, "Neuroethics for the New Millenium," *Neuron* Vol. 35, (July 2002)
- SEN, Amartya *On Ethics and Economics* (Oxford University Press, 1990)
- SOSA, Ernest *Virtue Epistemology* (Oxford University Press, 2010)
- YOUNG. Peyton "Social Norms," in *New Palgrave Dictionary of Economics*, edited by Steven N. Durlauf and Lawrence E. Blume. Palgrave MacMillan, 2008. Available at: <http://www.dictionarofeconomics.com>



**SENTIR-SE RESPONSÁVEL E INTEGRADO:  
UM DESAFIO AO INTELLECTUALISMO ACERCA DE AÇÕES**

**SENTIRSE RESPONSABLE E INTEGRADO:  
UN DESAFÍO AL INTELLECTUALISMO ACERCA DE LAS ACCIONES**

**FEELING RESPONSIBLE AND INTEGRATED:  
A CHALLENGE TO INTELLECTUALISM ABOUT AGENCY**

**Leonardo de Mello Ribeiro**

Professor da Universidade Federal de Minas Gerais

**Resumo:** De acordo com uma tradição, que chamaremos de *intelectualista*, confere-se à reflexão um lugar proeminente na caracterização do agir racional (no sentido de agir por uma razão). Para essa tradição, existe uma distinção *qualitativa* a ser feita entre ações que são o resultado de processos reflexivos e ações que são simplesmente motivadas por pró-attitudes do tipo de desejos. Uma dificuldade recorrente com tal distinção qualitativa diz respeito às ações de respostas automáticas e imediatas que realizamos frequentemente na vida cotidiana. Como podem estas ser acomodadas no modelo intelectualista? A partir de uma discussão deste tipo de ações e de uma resposta intelectualista possível ao problema, nosso objetivo aqui é enfatizar uma dificuldade adicional associada àquela distinção qualitativa: uma dificuldade relacionada aos nossos *sentimentos* naturais de responsabilidade por nossas ações. Como resultado, sugeriremos que apenas uma caracterização do agir racional que sustente uma relação direta, “interna”, entre desejos e ações seria capaz de conferir sentido a tais sentimentos.

**Palavras-chave:** racionalidade prática; intelectualismo; ações automáticas; responsabilidade prática.

**Resumen:** De acuerdo con una tradición, que llamaremos intelectualista, se confiere a la reflexión un lugar prominente en la caracterización de la acción racional (en el sentido de actuar por una razón). Para esa tradición, existe una distinción cualitativa que debe ser hecha entre acciones que son el resultado de procesos reflexivos y acciones que son simplemente motivadas por pro-actitudes del tipo de los deseos. Una dificultad recurrente con tal distinción cualitativa se refiere a las acciones de respuestas automáticas inmediatas que realizamos frecuentemente en la vida cotidiana. ¿Cómo pueden ser estas acomodadas en el modelo intelectualista? A partir de una discusión de este tipo de acciones y de una respuesta intelectualista posible al problema, nuestro objetivo aquí es enfatizar una dificultad adicional asociada a aquella distinción cualitativa: una dificultad relacionada a nuestros sentimientos naturales de responsabilidad por nuestras acciones. Como resultado, sugerimos que apenas una caracterización de la

acción racional que sostenga una relación directa, “interna”, entre deseos y acciones sería capaz de conferir sentido a tales sentimientos.

**Palabras clave:** racionalidad práctica; intelectualismo; acciones automáticas; responsabilidad práctica.

**Abstract:** Reflection is put at the forefront of rational agency (in the sense of acting for a reason) by what we will call here ‘the intellectualist tradition’. According to this tradition, there is a sort of *qualitative* distinction between actions which are the result of reflection and those which are simply motivated by pro-attitudes like desires. One long-standing problem with such qualitative distinction is concerned with the so many swift, *quasi*-automatic actions we perform in everyday life. How can these be accommodated within the intellectualist framework? In the context of these actions and of providing an answer to that question, our aim here is to highlight another problem with that qualitative distinction: one which is related to our natural *feelings* of responsibility for our actions. In the end, we shall suggest that only an account of rational agency that holds an “internal”, straightforward relation between desires and actions would be able to make sense of those feelings.

**Key-words:** practical rationality; intellectualism; automatic actions; practical responsibility.

**The Background.** The story we are told about human agency by philosophers pertaining to what we will call here ‘the intellectualist tradition’ goes as follows:<sup>1</sup> the phenomenon of human agency evinces a problem posed by the simple fact that we, humans, are capable of reflection. As soon as we realise and exercise our reflective capacity, we *must* put (or cannot help putting) our pro-attitudes such as desires into question, endorsing or rejecting them.<sup>2</sup> Accordingly, this is the only way of our being the genuine authors of our actions, being rational (in the sense of acting for a reason, no matter what) and being responsible for them.<sup>3</sup> At the heart of this story lies a *qualitative* distinction between the results of reflection (over desires) and the workings of unreflective desires. This distinction is exactly the distinction that is supposed to account for rational action or full-blooded human agency. Following a way of characterizing the issue usually associated with the Kantian tradition, we will hold that such a qualitative distinction makes the workings of unreflective desires *external* to the agent’s practical rationality.<sup>4</sup> Unless such desires are subject to reflection and get

---

<sup>1</sup> Contemporary philosophers like Korsgaard and Scanlon would fall into the intellectualist tradition as we take it here.

<sup>2</sup> This terminology is borrowed from Davidson (1980). But while Davidson seems to prefer to use ‘pro-attitude’ as the general term for the whole category of motivating attitudes, we will prefer to follow the most recent trend in the contemporary philosophical literature of using ‘desire’ as the umbrella term for that same category.

<sup>3</sup> Thus, ‘rational’ here, unless otherwise noted, should be understood as meaning ‘acting for a reason’ (which may refer either to a motivational or to a justificatory sense).

<sup>4</sup> This is so because Kant said things such as this: “the inclinations themselves, as sources of needs, are so far from having an absolute worth, so as to make one wish

endorsed, they are all external to one's practical rationality. It is *not* that they might be taken as *irrational*. Rather, as they stand, they are not even candidates for practical rationality: they are *a-rational*.

Christine Korsgaard, one of the main contemporary representatives of this sort of view, summarizes those commitments in the following series of passages.<sup>5</sup> She says that

The capacity for self-conscious reflection about our own actions confers on us a kind of authority over ourselves (...). (Korsgaard, 1996, p. 19-20)

And we have normative [i.e., rationality] problems because we are self-conscious rational animals, capable of reflection about what we ought to believe and to do. That is why the normative question can be raised in the first place: because even when we are inclined to believe that something is right and to some extent feel ourselves moved to do it we can still always ask: "But is this really true?" and "Must I really do this?" (...) To raise the normative question is to ask whether our more unreflective (...) beliefs and motives can withstand the test of reflection. (Ibid., p. 46-47)

If the problem is that our perceptions and desires might not withstand reflective scrutiny, then the solution is that they might. We need reasons because our impulses must be able to withstand reflective scrutiny. We have reasons if they do. (Ibid., p.93)

From this Korsgaard concludes:

"Reason" then means reflective success. So if I decide that my desire is a reason to act, I must decide that on reflection I endorse that desire. (Ibid., p.97)

---

to have them, that it must instead be the universal wish of every rational being to be altogether free from them." (*Groundwork*, 4:428, p.37) A (Kantian) philosopher like Korsgaard takes it to mean that, for Kant: "Anything outside of the will counts as an alien cause, including the desires and inclinations of the person. The free will must be entirely self-determining." (Korsgaard, 1996, p. 97) This captures nicely the sense of 'external' that we have in mind here, despite the fact that Kant himself is talking about morality. However, since morality is, for him, reduced to rationality, his claims would perhaps not be very far from the characterization of intellectualism we have put forward here, even though his detour is definitely different from ours. But this is a point that we cannot pursue here.

<sup>5</sup> We will focus throughout our discussion mostly on Korsgaard's work because she has a fully developed account of the topic in question here as well as because of the complexity and sophistication with which she aims to tackle the issue.

And this is a verdict that she claims to borrow from a point by Kant:

He [i.e., Kant] says, “We cannot conceive of a reason which consciously responds to a bidding from the outside with respect to its judgments.” If the bidding from outside is desire, then his point is that the reflective mind must endorse the desire before it can act on it — it must say to itself that the desire is a reason. (Korsgaard, 1996, p. 80)

Reason and rational action are then reflective success, according to this picture. Fair enough. But we do not know how strong and precise such a criterion is until we understand more clearly what reflection amounts to and how it is exercised to produce action. To begin with, the reflective success criterion invites the following naïve and challenging question: must we *always* put our desires into question? A negative answer to this would seem, at first sight, to lead us to challenge that traditional intellectualist conception of human agency, according to which, as we have seen, reflection is at the forefront of rational action. It is the main aim of this article to provide reasons for challenging exactly this commitment of intellectualist accounts of agency, namely, that reflection is constitutive of human agency and rationality. As we will see, sometimes thinking about our actions as springing from the workings of unreflective desires in an integrated fashion with our practical capacities can be the only way of making sense of some important features of our evaluative life. And this can only be fully appreciated if we dismiss that *qualitative* distinction between the results of reflection and the workings of unreflective desire—or so we claim. Let us now see why.

**The Problem.** We can begin our discussion by asking: What about the so many swift, *quasi*-automatic actions we perform in everyday life? If reflection is necessary for practical rationality, how could we make room for those actions?

Here we should notice, first of all, that there certainly is a difference between those swift, *quasi*-automatic actions, which are intentional (although perhaps not fully consciously or deliberately undertaken), perfectly intelligible to us, and mere bodily movements (which we would not deem intentional at all and refuse

to include among our list of proper actions). But if so, there is *a fortiori* a distinction to be made between actions that at least *look* entirely rational to us as we act (at least in the sense that we do not interfere with their performance) and mere bodily movements. How can we identify the rational agent on the side of those swift, *quasi*-automatic actions? Would we be happy to say that the rational agent exists only insofar as she genuinely reflects? This would be, we are assuming here, an uninteresting answer. After all, we need a model of guidance of actions (that's what, after all, practical reasons are about); and a model that would fail to do exactly this thing most of the time—in our everyday engagements, which very often involve a dynamic, fast, heuristic dimension of our lives—cannot be a good one.<sup>6</sup>

This is the kind of problem that any intellectualist picture of rational agency like Korsgaard's has to face. By putting too much emphasis on the role of reflection in the characterization of rational action, they need to provide answers to those naïve, but equally challenging questions.

One way of trying to make an intellectualist view like Korsgaard's compatible with the kind of concern expressed in our question about those swift, *quasi*-automatic actions would be to provide a broader understanding of the nature of reflection at the same time that the criteria for conferring rationality on actions are weakened. One solution along these lines (the one that Korsgaard herself seems to endorse)<sup>7</sup> would be to hold that someone does not need to endorse all her actions (and underlying desires) but just needs to be *disposed* to do so, i.e. to be able to avow statements like "I would have endorsed it", *retrospectively*.

This may well be true as far as it goes. But that dispositional or retrospective form of justification cannot be enough. The problem is that it seems to be at odds with something empirically evident already mentioned, viz., even when proper reflection does

---

<sup>6</sup> See Railton (2006) for a series of lively examples which provide strong support for this claim about our practical lives.

<sup>7</sup> Korsgaard says: "We do not always do what upon reflection we would do or even what upon reflection we have already decided to do. Reflection does not have irresistible power over us. But when we do reflect we cannot but think that we ought to do what on reflection we conclude we have reason to do. (Op. Cit., p.104) See also Scanlon (2000, p.47) for a similar point.

*not* take place our behaviour very often *looks* entirely rational: we look rational agents *as we act*—not only retrospectively. That is to say, Korsgaard still seems to need a distinction between retrospectively endorsing actions (and corresponding desires) and currently endorsing actions (and corresponding desires) *as we act*, even though the latter does not need to involve a fully conscious and deliberative standpoint.

At this moment, let us grant something to Korsgaard and the intellectualist tradition. She could say, very plausibly, that any human action encompasses some minimal level of reflection. Indeed, this may be taken as constitutive of human rational action. Korsgaard seems to come exactly to this when she says that:

An animal, whose desire is its will, is a wanton [i.e., a being that acts unreflectively and simply follows the strongest inclinations of the moment]. I am arguing here that a person cannot be like that, because of the reflective structure of human consciousness. A person must act on a reason, and so the person who acts like a wanton must be treating the desire of the moment as a reason. (Korsgaard, 1996, p.99, footnote)<sup>8</sup>

So, it seems, a human agent (or a person), unlike animals and wantons, is necessarily reflective whenever she acts properly. Even if she acts on a desire of the moment, she must be reflectively treating such a desire as reason to act. Now, if reflection is a pervasive feature of human agency, then, taking into consideration all the swift, *quasi*-automatic actions we perform in everyday life, the suggestion here could be that a form of *monitoring* of our actions is taking place in such dynamic contexts. Indeed, we seem to hold *tacitly* many “norms of conduct”, deep values, personal commitments, emotional attachments, etc., on which we act, and they seem to be activated as we act even though we are not fully conscious of them, deliberate about or clearly entertain them in our practical engagements.<sup>9</sup> Monitoring, thus, seems to indicate some minimal level of reflection taking place, since monitoring involves our being able to step back immediately whenever something seems

---

<sup>8</sup> Korsgaard makes it clear in this passage that she is using ‘wanton’ in the same specific sense as it appears in the work of Harry Frankfurt.

<sup>9</sup> Again, Railton (2006) offers a detailed presentation of a bunch of interesting cases.

to us to take the wrong course. So, monitored actions do not seem to be totally unreflective (or at least not unqualifiedly unreflective).

This looks like a big hand given to Korsgaard and the intellectualist tradition, since now there is room for them to try to accommodate the problem we started with: they apparently could now say that reflection in the sense they require for rational action to occur could take place, at least in a minimal sense, in cases of monitoring. Given that our mechanisms for processing information coming from the external world and for performing complex cognitive tasks can be very fast and not clearly noticeable to our conscious perspective, it would seem that Korsgaard could try to remove the pressure coming from empirical reality on her theory by accepting that there can be a sort of higher-order monitoring perspective giving endorsement to the actions one is *currently* performing.

However, even granting that monitoring may involve reflection in a minimal sense, we can still doubt whether Korsgaard can really accommodate some aspects typical of monitoring into her view on practical rationality. For Korsgaard wants reflection to be *necessary* for rational action in a (robust) way that seems incompatible with some manifestations of that sense of monitoring we have just seen (and as it will become even clearer in a moment). Let us explain.

Reflection for Korsgaard, as we have seen from the previously quoted passages, is necessary in the sense that there must be endorsement of action through a process of filtering one's desires from a normative conception of oneself that takes place at a higher-order level. If desires pass the test, they get endorsement and the actions they bring about are rational. Thus, endorsement in this intellectualist sense favoured by Korsgaard is something that is supposed to reveal agential *authority*.<sup>10</sup> As such, one's endorsements and decisions are, as it were, "epistemically clear" to the Korsgaardian agent: their *choices* must be "luminous" to them.<sup>11</sup> So,

---

<sup>10</sup> Cf. Korsgaard, 1996, p.104: "We might say that the acting self concedes to the thinking self its right to government. (...) So the reflective structure of human consciousness establishes a relation here, a relation that we have to ourselves. And it is a relation not of mere power but rather of authority."

<sup>11</sup> To do justice to Korsgaard, she actually considers one aspect of this claim (Korsgaard, 1996, p.92; p.100; p.144) and, in one sense, denies that our minds are

a *mistake* occurring here seems *impossible*. Even if the Korsgaardian agent happens to have some false beliefs that lead her to make a choice to do something that she does not *really* endorse—that is, a wrong choice at the end of the day—, her *choice* itself, that is, its *content*, as it appears to the agent, must be infallibly accessed. This is something that cannot be alienated from a rational agent because it is a *necessary*, constitutive condition of rational action, for the intellectualist picture at stake. So, once the Korsgaardian agent has chosen a certain course of action, her choice is authoritative for herself because she cannot be mistaken about what choice it is.<sup>12</sup>

But now the problem is that not all manifestations of monitoring seem to be amenable to this *robust* sense of reflection and endorsement underlying the Korsgaardian intellectualist picture. After all, one interesting thing that the story about monitoring tells us and invites us to consider is that we may sometimes *not* be entirely sure why we acted in the way we did. In severe cases, we can even act for a consideration that was *not* the one we *thought* we did. Sometimes this is something that may be discovered (if it really can) only through some sort of retrospective

---

luminous or transparent to ourselves. She says that “some philosophers have supposed that this means that [the contents of] our minds are completely accessible to us—that we can always be certain what we are thinking and feeling and wanting—and so that introspection yields certain knowledge of the self.” And she thinks that this is not true. However, although she is willing to grant that there may be contents related to the workings of our minds which are not accessible to our self-conscious perspective, she does not seem to concede that such workings could *speak for the agent*, regardless of her being aware of and endorsing them. For Korsgaard, it seems, the denial that our minds are completely luminous reveals something about our psychology, but this does not seem have any relevant implication for her from a *normative* point of view and, as a result, for her understanding of agency. Whenever normative and agential questions are raised, it seems, the agent must be certain about her endorsements. And this is our point here about the intellectualist agent’s epistemic clearness and infallible access to her choices.

<sup>12</sup> Interestingly, Kant says about moral conscience that “an *erring* conscience is an absurdity. For while I can indeed be mistaken at times in my objective judgment as to whether something is a duty or not, I cannot be mistaken in my subjective judgment as to whether I have submitted it to my practical reason (here in its role as judge) for such a judgment; for if I could be mistaken in that, I would have made no practical judgment at all, and in that case there would be neither truth nor error.” (Kant, 1996, 6:401, p. 161)

story that we tell to ourselves or others (very often, that we tell to ourselves with the help of others). And here there is always the possibility that we may end up discovering that we pursued something for some reason that we were not aware of at the moment of action.<sup>13</sup>

So, as far as the monitoring story goes, the agent in such cases could have given some sort of endorsement (if at all) to a certain action, but not for the reason she thought she did. The “endorsement” of the action, if any, would not have been given, in that case, by the consideration that the agent thought she was entertaining at the moment of action. So, the agent was mistaken about her reasons. But this seems *impossible* for the Korsgaardian agent to make sense of—or at least if we really want to continue calling her deed ‘rational’. The Korsgaardian intellectualist agent can, of course, be mistaken about the reasons she thought she was following. However, the result seems to be that, in the end, it is not something that the agent *did*. Since the behaviour was not reflected or endorsed (even in the weakened monitoring sense), it fails to qualify altogether as *rational*. Therefore, the intellectualist picture does not seem to be able to avoid saying that endorsement must come from a robust understanding of the reflective, self-conscious access (and endorsement) of the rational self. If it does not come from this source, the action cannot be rational at all.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> This sort of retrospective justifying story is championed by Williams (1994, p.44ff.). Recent psychological research makes use of other (more “scientific”) methods which are not based on self-report (such as eye-tracking devices, semantic tasks, timing of behavioural and physiological responses, etc.). See, for example, the experiments described by Barh & Chartrand (1999); Bargh et al (2001) Fazio et al (1986); Nisbett & Wilson (1977); Ross & Nisbett (1991).

<sup>14</sup> The following passage by Korsgaard seems to illustrate the point nicely: “willing is *self-conscious* causality, causality that operates in the light of reflection. To will is not just to be a cause, or even to allow an impulse in me to operate as a cause, but, so to speak, to consciously pick up the reins, and make *myself* the cause of what I do. And if I am to constitute *myself* as the cause of an action, then I must be able to distinguish between *my* causing the action and some desire or impulse that is ‘in me’ causing my body to act. I must be able to see *myself as* something that is distinct from any of my particular, first-order, impulses and motives, as the reflective standpoint in any case requires. Minimally, then, I am not the mere location of a causally effective desire but rather am the *agent* who acts *on* the desire.” (Korsgaard, 1996, p.227-228)

To give an example, let us suppose that, after having saved the life of an important political leader, Bill discovers through some sort of story (retrospective, cognitive psychological, social psychological, etc.) that he did it because of some benefit that he was expecting to gain from the politician for having saved his life, and *not* (as he thought it to be the case at the very moment of action, whether or not through some form of monitoring) that he was saving the political leader's life because it was his "moral duty". Now, after discovering this, Bill may very plausibly be shocked, reproach his attitude and take himself blameable for such egoistic behaviour.<sup>15</sup>

Now, supposing that the behaviour performed by Bill was motivated by the workings of unreflective desire, it would have failed to pass the test of rationality required by Korsgaard (since there would have been no endorsement from the agent himself) and, as such, it would not even qualify as an (rational) action of Bill at all. And it is easy to see how big this problem is for Korsgaard: her story is supposed to show *not* that endorsement is something that may happen or not in order to rationalize actions. Rather, it is supposed to show that it is something *necessary* for us to qualify as rational agents or to individuate rational actions. So, Korsgaard's intellectualist picture may start looking a bit arbitrary. For her, Bill's

---

<sup>15</sup> Although the story here is only a fiction, the general pattern on which it is based is hardly a fiction. Recent psychological literature on the unconscious, automaticity, priming effects and situational psychology seems to confirm cases like Bill's. Basically, the recent literature on non-conscious processes attempts to confirm that such processes (which may range from simple representations and subliminal information processing to more complex tasks such as concept activation, goal activation, ordering of preferences, resolution of conflicts among attitudes, persistence in performing behavioural tasks in the face of obstacles, etc.) may be much more sophisticated than the traditional psychological literature supposed (with its main focus on the conscious and the interpretation of the non-conscious as merely disruptive of the conscious). See, for example, Barh & Chartrand (1999); Bargh et al (2001) Fazio et al (1986); Nisbett & Wilson (1977); Ross & Nisbett (1991). For an overview of the results of experiments and developments of this area of research in psychology, see Ferguson (2006). For the theoretical commitments and implications of this psychological literature, see Bargh & Morsella (2008). See also Evans & Over (1996) for a defence of the sort of dual-process theory of (rational) thinking that seems to reinforce and to be amenable to many claims in that psychological literature.

action *cannot* be rational, since *he*, the rational self, did *not* endorse the action.

The result is that the following empirical fact is still pressing Korsgaard: at the moment of action it made perfect sense to Bill the way he acted. He may learn later, for the reasons presented above, that the action in question was one that he would not approve of or endorse, but it simply seems to prove too much to conclude that it was not a (rational) action; after all, it made sense to him as *his* action, as he acted.

**An alternative account and its Implications.** In fact, we can do better than the Korsgaardian intellectualist picture and make sense of monitoring as a full-blown rational engagement, even if some mismatches like Bill's may happen. But in order to achieve this result, we have to dramatically weaken the intellectualist requirements of practical rationality. This is so because we have to understand rational action in a different way, leaving its contours, so to speak, "more elastic".

Let us call one such an alternative picture, which broadens (if not revises) the intellectualist concept of practical rationality, 'Humean'—since Humeans are said to propose a straightforward connection between the workings of desires and practical rationality.<sup>16</sup> Humeans, as we take them here, can confer practical rationality in a minimal sense. In a Humean scenario, an action may qualify as being done for a reason insofar as it is motivated by a desire, even if this is not clearly consciously entertained or endorsed by the agent. Thus, given this very minimal criterion for conferring rationality to actions, that kind of mismatch that occurs in Bill (between what he entertains as his motivating and justifying reasons in the sort of minimal awareness characteristic of monitoring and what *really* motivates him) would not license us to call his action *non-rational* at all. His action, at the very moment in which it is performed, *looks* perfectly rational for him. And the fact

---

<sup>16</sup> There is no claim here that this is Hume's view. We say 'Humean' given the more or less agreement in the contemporary philosophical literature that Humeans hold that connection. But the view might as well be called, it seems, 'Williamsonian', 'Davidsonian', 'Situationist' (given the tenets of situationism in social psychology), or perhaps even 'Archaic Greek' (as Bernard Williams might suggest).

that it stems from a desire (even if unreflective) is enough for the Humean to explain rational action even if only in a minimal sense.

Thus, the agent may, of course, be wrong about the desire on which he acted, about his motivations at the very moment of action, and about what justifies them. As soon as he discovers this, he may profoundly reproach himself, if he is against the course of action or the motivations for the action performed. But, for our Humean, there is no problem for making sense of rationality or acting for a reason here. The occurrence of mismatches in one's motivational profile is something very amenable to the sort of Humean story we have just told.

But now some may point out that there is now an air of paradox in such Humean scenario and that this is exactly what the intellectualist picture was trying to avoid: accordingly, we can be acting for a reason that we somehow did not consciously entertain or endorse, and did not even know about. This has now some costs. One of them is that the agent may now be blamed and be taken responsible for (causing) something for reasons that he was not aware of or endorsed. However, as we will try to show, this seems at the end of the day to be in favour of the Humean at least with respect to the sort of problem we have posed here. Let us see why.

We said that the Humean may profoundly regret having acted in the way he did, feel blameable, reproach himself, and so on, if he is against the action and the motivations for the action performed. So, even lacking full awareness of the motivations for the performance of the action, he may say retrospectively that his action was based on something he now thinks he had *no* (or *less than optimal*) reason (in a robustly normative or evaluative sense) to do. And by saying this he means two things: he condemns his own action and takes *full responsibility for having performed it*. Our point here now is that, if he wholeheartedly reacts in this way, he *could not* be an intellectualist Korsgaardian agent; he could only be a Humean (in the terms of our debate). The proper rational Korsgaardian agent could not *make sense* of having *reacted* in that way since her reasons must be *epistemically clear* to her, as we have seen, and she can only ultimately respond for these. Thus, as a result, it is not clear that Bill, from a Korsgaardian perspective, can now reproach himself for "his" performance, for behaving on the

basis of those (egoistic) motivations. He may, perhaps, somehow *regret* what happened. But in a sense, Bill, as a Korsgaardian agent, wants to say boldly that *he didn't do it*; that it was *not him*; that it was a non-rational behaviour motivated by the workings of *desire alone*. The Korsgaardian agent can only speak from the perspective of the *rational, fully endorsing self*, and give the following response for having behaved that way: "It was not me!"<sup>17</sup>

The reason why the Korsgaardian agent cannot make sense of *feeling* responsible for having acted in the way she did, in cases like Bill's, should now be clear and has to do with the criterion for rationality that the intellectualist picture of agency holds: the agent's action *fails* to qualify *as rational* (even in a minimal sense). For Korsgaard and the intellectualist tradition, the difference between acting rationally and acting motivated by the workings of unreflective desire is a *qualitative* one, as we have put it. This means that, in the end, the Korsgaardian agent can at most regret for not, say, following Reason (or her rational abilities) and for *what resulted from this failure*; she cannot really make sense of feeling sorry for *her* having acted on an egoistic basis.

Now we can see a decisive difference between the Humean and Korsgaardian pictures: the Humean takes our acting motivated on the basis of desires (even when there is not full awareness of their operation) as sufficient to make sense of action (as being done for a reason) or confer rationality (at least in a minimal sense) to the ensuing behaviour. In this way, we might say that, according to

---

<sup>17</sup> In a similar fashion, Velleman (2000, 126-7) considers a case in which an agent's later reflection on a given (past) action of his (and its respective motivations) leads him to realize that "desires of mine caused a decision, which in turn caused the corresponding behaviour; and I may acknowledge that these mental states were thereby exerting their normal motivational force, unabatted by any strange perturbation or compulsion. But do I necessarily think that I made the decision or that I executed it? Surely, I can believe that the decision, though genuinely motivated by my desires, was thereby induced in me but not formed by me; and I can believe that it was genuinely executed in my behaviour but executed, again, without my help. Indeed, viewing the decision as directly motivated by my desires, and my behaviour as directly governed by the decision, is precisely what leads to the thought that as my words became more shrill, it was my resentment speaking, not I." Velleman's main point here is to suggest that a decision might take place without it being endorsed by the agent; and this has, for him, in a similar way to our characterization of intellectualism here, the result that the behaviour is not recognized as being the agent's own action.

the Humean picture of agency and rationality, pro-attitudes like desires are, in a sense, all *internal* to the agent. Not so for Korsgaardian agents: for these our mental life with respect to practical issues is, so to speak, “fractured”: there is the rational self and the blind workings of (unreflective) desire. The former must rule the second to guarantee rationality even in a minimal sense. So, there is no unqualified *integration* in the mind and actions of a Korsgaardian intellectualist agent. The workings of unreflective desires are, as a matter of principle, *external* to the Korsgaardian agent’s practical rationality. Desires get integrated into one’s practical rationality only if they get endorsed.<sup>18</sup>

Not so for the Humean. And now we can see in which sense this favours the Humean picture when it comes to offering a response to cases like Bill’s so as to make sense of an important aspect of our evaluative lives. The Humean agent, by taking his mental life filled up with desires whose workings might make sense of acting for a reason regardless of the full awareness of the “thinking” or endorsing self, feels integrated and sees no *qualitative* distancing from the desires he may happen (or be motivated) to act on, *even if they are unbeknownst to him*. So, he can truly feel sorry, disapprove, reproach, blame himself, etc. After considering more vividly the situation and realizing that he acted on a desire that he does not (deeply) favour, he still recognizes that *it was him who did it*. The action looked perfectly rational to him, since he *understands* all his actions as coming from the workings of his desires. That’s why the Humean can wholeheartedly say: “Yes, I did it; I’m terribly sorry for that.”

---

<sup>18</sup> A description of such “fractured” nature of our agency can be found in the following passage by Korsgaard: “Although I have just been suggesting that we do make an active contribution to our practical identities and the impulses that arise from them, it remains true that at the moment of action these impulses are the incentives, the passively confronted material upon which the active will operates, and not the agent or active will itself. (...) The reason I must identify with my principle of choice when I act really has nothing to do with whether my first-order impulses seem totally alien to me or I regard them as my own productions. It is rather that at the moment of action I must identify with my principle of choice if I am to regard myself as the *agent* of the action at all.” (Korsgaard, 1996, p. 240-241)

For our Humean agent, an integrated view of his agency can encompass the workings of his unreflective desires, which he recognizes as internal to him. Thus, feeling responsible, integrated and blameable are not things that depend on the agent's full awareness and reflection on everything that motivates him,<sup>19</sup> but only on his integrated view of his practical rationality. But for the Korsgaardian agent there is no such integration, no internality—the agent can only take responsibility and recognize that she deserves to be blamed (or not) for what *she* did on *full awareness* or by reflectively endorsing (or rejecting) desires: her criterion for rationality is completely *external* to the workings of unreflective desires. These are, as a matter of principle, external to her. The intellectualist agent is thus fractured, and will apparently continue so.<sup>20</sup>

## Referências

- BARH, J. A. & CHARTRAND, T. L. *The Unbearable Automaticity of Being*, *American Psychologist*, 54(7): 462-479. 1999.
- BARGH, J. A. , LEE-CHAI, A., BARNDOLLAR, K., GOLLWITZER, P. M., TRÖTSCHER, R. *The Automated Will: Nonconscious Activation*

---

<sup>19</sup> Perhaps not even on his intentionally doing something—no matter how we characterize this; if either consciously or non-consciously doing—as Bernard Williams would probably like to say. See, for example, his ‘Moral Luck’ and his considerations about responsibility for doing something unintentionally or under “unusual” states of the self in chapter three of *Shame and Necessity*. He says, for example, that it is “a mistake to think that the idea of the voluntary can itself be refined beyond a certain point. (...) If we push beyond a certain point questions of what outcome, exactly, was intended, whether a state of mind was normal or whether the agent could at a certain moment have controlled himself, we sink into the sands of an everyday, entirely justified, skepticism.” (*Shame and Necessity*, p.67) And this advice may now make it intelligible to claim about certain cases that “(...) you may have deliberated as well as you could, but you still deeply regret that that was how the deliberation went, and that this was what you did. This is not just a regret about what happened, such as a spectator might have. It is an agent's regret, and it is in the nature of action that such regrets cannot be eliminated, that one's life could not be partitioned into some things that one does intentionally and other things that merely happen to one.” (Idem, p.70)

<sup>20</sup> I thank George Botterill for many discussions on the topic of this paper.

- and Pursuit of Behavioral Goals*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(6): 1014–1027. 2001.
- BARGH, J. A. & MORSELLA, E. ‘*The Unconscious Mind*’, *Perspectives on Psychological Science*, 3(1): 73–79. 2008.
- DAVIDSON, D. *Actions, Reasons, and Causes*, In *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press. 1980.
- EVANS J. ST.B. T. & OVER, D. E. *Rationality and Reasoning*, Hove: Psychology Press. 1996.
- FAZIO, R. H., SANBONMATSU, D. M., POWELL, M. C., KARDES, F. R. ‘On the Automatic Activation of Attitudes’, *Journal of Personality and Social Psychology*, 50 (2): 229-238. 1986.
- FERGUSON, M. J. *The Automaticity of Evaluation*, In J. A. BARGH (Ed.), *Social Psychology and the Unconscious: The Automaticity of Higher Mental Processes*, New York: Psychology Press. 2006.
- KANT, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press. 1998.
- KANT, I. *The Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press. 1996.
- KORSGAARD, C. M. *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press. 1996.
- NISBETT, R. E. & WILSON, T. D. *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, *Psychological Review*, 84(3): 231-259. 1977.
- RAILTON, P. ‘Normative Guidance’, In R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, Volume 1*, Oxford: Oxford University Press. 2006.
- ROSS L. & NISBETT R. E. *The Person and The Situation: Perspectives of Social Psychology*, London: Pinter & Martin Ltd. 1991/2011.
- SCANLON, T. *What We Owe To Each Other*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 2000.
- VELLEMAN, J. D. *What Happens When Someone Acts?* In *The Possibility of Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press. 2000.
- WILLIAMS, B. *Moral Luck*, In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press. 1981.
- WILLIAMS, B. *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California Press. 1994.

**DESEJO, DELIBERAÇÃO E FRAQUEZA DA VONTADE**

DESEO, DELIBERACIÓN Y DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD

DESIRE, DELIBERATION AND WEAKNESS OF THE WILL

**Maria Borges**

Professora da Universidade Federal de Santa Catarina  
Bolsista de Produtividade do CNPq

**Resumo:** Neste trabalho, irei abordar o conceito de desejo e relacioná-lo à ação moral. Iniciarei pela lenda de Aristóteles, mostrando como o desejo foi compreendido como uma perturbação da alma que deveria ser evitada pelo filósofo. Num segundo momento, mostrarei um duplo sentido da palavra desejo, tentando responder à pergunta: é possível desejar sem querer? Por fim, mostrarei como a filosofia kantiana relaciona desejo, obrigação moral e fraqueza da vontade.

**Palavras-chave:** desejo, moral, deliberação, fraqueza da vontade

**Resumen:** En este trabajo abordaré el concepto de deseo y lo relacionaré a la acción moral. Comenzaré por la leyenda de Aristóteles y Phileas, mostrando la forma en que el deseo fue comprendido como una perturbación del alma que debería ser evitada por el filósofo. En un segundo momento, mostraré un doble sentido de la palabra deseo, buscando responder a la pregunta: ¿es posible desear sin querer? Por fin, Mostraré el modo en que la filosofía kantiana relaciona deseo, obligación y debilidad de la voluntad.

**Palabras clave:** deseo, moral, deliberación, debilidad de la voluntad

**Abstract:** In this paper, I analyze the concept of desire and relate it to moral action. First, I begin by the legend of Phyllis and Aristotle, showing that desire was often understood as agitations of the soul that should be extirpated by the philosopher. Second, I show the double meaning of the word desire. I try to answer the question: is it possible to desire without wanting? At the end, I show how Kantian philosophy relate desire, moral obligation and weakness of the will.

**Key-words:** desire, morality, deliberation, weakness of the will.

**O desejo que aprisiona.** A ambiguidade da filosofia frente ao desejo é de longa data, o que pode ser constatado na lenda de Aristóteles , contada pelo poeta do século XIII Henri d' Andeli. No poema le *Lai d' Aristote*, ele conta que Alexandre o Grande foi aconselhado pelo seu professor Aristóteles a não desperdiçar seu tempo e energia com a cortesã Phyllis. Alexandre abandona Phyllis, dizendo-lhe que o fazia devido ao conselho de Aristóteles. Phyllis decide vingar-se de Aristóteles, o que fez dançando com os cabelos soltos e os pés descalços perto do lugar onde Aristóteles estudava. Ao vê-la dançando com seus longos cabelos negros, Aristóteles acaba por cair na armadilha e declara-se apaixonado por Phyllis. Ela aceita seu amor e promete entregar-se a ele, não sem antes ter um pequeno desejo satisfeito: ela gostaria de selá-lo, montar sobre ele e andar pelo jardim. Aristóteles consente e Phyllis chama Alexandre para presenciar a humilhação. Ao ver tão patética cena, Alexandre indaga Aristóteles como aquilo pode acontecer. Aristóteles, sabiamente, mostra a Alexandre que se a volúpia podia render um homem sábio, o que não faria com um homem jovem como Alexandre, não tão sábio quanto seu professor.

Aristóteles estava certo ao advertir Alexandre sobre as nefastas conseqüências do desejo. Para fazer filosofia, a mente deve estar isenta de perturbações. Ora, nada mais perturbador do que o desejo, pois este é intranqüilidade, falta, impulso constante para ser satisfeito. Na presença do desejo, o sábio não encontra a serenidade para sua reflexão.

Segundo Aristóteles, existem três tipos de fenômenos da alma: as afecções, estados afetivos ou sentimentos em geral (*páthos*); as faculdades (*dynamis*) e as disposições, maneiras de ser ou *habitus* (*héxis*). As afecções representam um movimento

impresso à alma. Segundo a *Metafísica* (1022 b 15)<sup>1</sup>, a afecção se diz da qualidade segundo a qual um ser pode ser afetado. São exemplos de afecções os sentimentos em geral (ódio, amor, ciúme), bem como inclinações tais como desejo, apetite etc. Por sua vez, as faculdades são aptidões que fazem com que sejamos capazes de experimentar as afecções.

A virtude não é uma afecção, pois somos ou não chamados de virtuosos de acordo com a nossa escolha, enquanto as afecções independem de uma decisão racional: “nós sentimos cólera ou temor independentemente de toda escolha deliberada, enquanto as virtudes são certas formas de escolher, ou ao menos não existem sem uma escolha baseada na reflexão” (EN, II, 1106 a 1)<sup>2</sup>. Nós não somos tampouco ditos virtuosos de acordo com nossa capacidade de experimentar as afecções, isto é, de acordo com nossas faculdades, pois “nossas faculdades estão em nós por natureza, enquanto nós não nascemos naturalmente bons ou maus” (EN, II, 1106 a 7).

As virtudes são disposições a agir de forma deliberada; neste sentido, elas não são dadas por natureza e dependem de uma decisão racional, ao contrário das afecções ou das faculdades. Aristóteles distingue, todavia, as virtudes morais das virtudes intelectuais. Enquanto a virtude intelectual depende do ensinamento recebido (EN, II, 1103 a 15), a virtude moral é o produto de um hábito (EN, II, 1103 a 17). É no exercício de ações virtuosas que o homem torna-se virtuoso: “é praticando ações justas que nos tornamos justos, ações moderadas que nos tornamos moderados e ações corajosas que nos tornamos corajosos” (EN, II, 1103 b 1).

Dos desejos, o mais pernicioso é o desejo sexual, a *voluptas* latina, mais tarde tornada um dos pecados capitais e rebatizada de luxúria. Sêneca já o sabia e adverte nas Consolações à Hélvia:

Se considerarmos que o desejo sexual foi dado ao homem não para o gozo e a alegria, mas para a propagação da espécie, no momento em que estivermos livres dessa paixão destrutiva e violenta que está inscrita em

---

<sup>1</sup> Aristotle, *Métaphysique*, tradução Tricot (Paris: Vrin, 1991). Doravante citada como Met.

<sup>2</sup> Aristotle, *Ethique a Nicomaque*, tradução Tricot (Paris: Vrin, 1990). Doravante citada como EM.

nossas vísceras, todo outro desejo nos abandonará e ficaremos impassíveis. (Sêneca, 1980, p. 19)

Parece-nos que Sêneca adverte para conseqüências da *voluptas* bem mais graves do que Aristóteles montado por Phyllis. Não esqueçamos que Sêneca escreve uma *Medéia*, cuja fúria provém do abandono do leito conjugal por Jasão e de seu persistente desejo por ele, no momento em que este já toma uma segunda esposa. Medeia, não aceitando as novas núpcias de Jasão, decide matar sua nova esposa e, como vingança, matar os próprios filhos. Sêneca compara a fúria de Medéia, a esposa desprezada, aos mais fortes ventos e aos rios mais violentos:

Nenhuma força- nem da chama do vento furioso nem da terrível seta retorcida- pode ser comparada á força de uma esposa repudiada, envolvida pelo fogo do ódio: menos violento é o nubloso Austro quando leva consigo a chuva invernal; menos violento é o Histro quando corre vertiginosamente, destruindo as pontes e inundando as Campinas; menos violento é o Ródano quando repele o mar. (Sêneca, 1980, p. 237)

Martha Nussbaum, no artigo *Serpentes na alma*, defende o mesmo ponto de vista, ao ver no crime de Medéia uma conseqüência possível, não tão inesperada, do amor voluptuoso.

As serpentes da alma aparecem na evocação dos répteis por Medeia. A fim de preparar o veneno com que mataria a esposa de Jasão, Medeia evoca Pitão, serpente enorme e monstruosa, que habitava as cavernas do monte Parnaso, tendo sido morta a flechadas por Apolo. Ela chama também pela hidra, serpente de sete cabeças, cujas cabeças forma cortadas por Hércules e renasciam cada vez que ele as cortava. E por fim, Medeia evoca o mais terrível dos répteis o dragão vigilante.

A evocação dos répteis nesta passagem da *Medéia* de Sêneca pode significar simbolicamente, a evocação das partes sombrias da alma de Medéia, aquelas despertadas pelo desejo- a serpente sempre foi uma metáfora para a volúpia- e animadas pelo ódio que a ele se junta.

**A ambigüidade da palavra desejo.** Há na filosofia uma ambigüidade relativa ao uso da palavra desejo. Parte dessa ambigüidade provém da dificuldade em responder à questão: “É possível desejar sem querer?”. De acordo com Schüler, há uma distinção entre dois sentidos do termo desejo: “De um lado está o que pode ser chamado o sentido filosófico, como G.E.M. Anscombe afirma, “o sinal primitivo de querer é tentar conseguir”, ou seja, o sentido segundo o qual desejos são, por assim dizer, automaticamente ligados a ações porque o termo desejo é entendido de forma tão ampla a ponto de ser aplicado a tudo que move o agente a agir” (Schüler, 1995, p. 1). Por outro lado, temos o sentido comum de desejar, no sentido que podemos refletir sobre os nossos próprios desejos e considerar também os desejos dos outros, as exigências morais, da lei ou mesmo preceitos de prudência. Nesta situação, pode ser o caso que decidimos não agir com base nos nossos desejos, mesmo que eles sejam bastante intensos.

Consideremos uma situação na qual o agente delibera sobre o que fazer, numa situação na qual há um amplo conjunto de possibilidades de ações. Ele toma uma decisão baseada no seu juízo de qual o melhor curso de ação. Podemos afirmar que este agente quis realizar a ação que ele realizou, visto que se trata de uma ação intencional, ou que ele desejou realizá-la, no primeiro sentido de desejar. Contudo, pode-se dizer que o que ele finalmente decidiu fazer não estava de acordo com seus desejos, no segundo sentido de desejar. Devemos distinguir, então, o sentido de desejar no qual o agente quis, e desejou, realizar aquilo que decidiu fazer e o sentido de desejar no qual o agente possa ter decidido, depois da reflexão, ignorar seus desejos e fazer o que a moral ou a prudência recomendaria.

Filosoficamente, nós temos dois modelos que dão conta desses dois sentidos do termo desejar. Um primeiro, que pode ser denominado de modelo desejo/ crença para a explicação e justificação de ações e um segundo para o qual desejos não podem justificar nem causar ações diretamente. Segundo o primeiro modelo, que remonta a Hume: desejos seriam essenciais para a justificativa racional de ações, de forma que, se eu não tiver nenhum desejo para fazer algo, eu não poderia ter uma boa razão para fazê-lo. De acordo com o segundo, seguido por Kant, entre

outros, as ações não podem ter sua razão ou causa atribuída a desejos.

Considero aqui que a justificativa racional para uma ação pode ser considerada sua causa, no sentido expresso por Davidson em *Actions, Reasons and Causes*. Segundo Davidson:

C1: R é uma razão primária pela qual um agente realiza uma ação A sob a descrição d apenas se R consiste numa pro atitude do agente em relação a ações que possuem uma certa propriedade, e uma crença de que o acao A, sob a descrição d, tem essa propriedade;

C2: Uma razão primária é sua causa.

Assim, toda essa gama de sentimentos e desejos que são mencionados como resposta a *Por que você fez isso?* , ao constituírem-se numa razão primária, são também causa de ação. Segundo Davidson, então, racionalização é uma espécie de explicação causal.

Vários autores se opõem á idéia de que causa de ação é composta pelo par desejo mais crença. Um dos mais conhecidos é Kant, para o qual desejos não causam ação, a não ser que sejam incorporados na máxima do agente enquanto motivo. *Na Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant enuncia sua tese da relação entre móbeis, ou desejos, e ação:

A liberdade do arbítrio possui a característica peculiar de não poder ser determinada por nenhum móbil, a não na medida em que o ser humano o tomou na sua máxima (fez dele uma regra universal para si, de acordo com o qual ele quer conduzir a si mesmo) (Rel, AA 6:23-24)<sup>3</sup>.

Esta afirmação mostra que móbeis, tais como inclinações, afetos e paixões, nunca são causas da ação de um agente racional e livre, a não ser no caso de que estes sejam tomados como motivos, isto é, incorporados na máxima. Isto exclui a possibilidade de atribuição de valor moral a ações sobre- determinadas, pelo fato de

---

<sup>3</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kants Gesammelte Schriften, Berlin: Georg Reimer, Walter de Gruyter & Co., 1900. Doravante citada como Rel, seguida do tomo e página da edição da Academia (AA).

que há apenas um motivo, que é escolhido livremente pelo agente, entre seu comprometimento com a lei moral ou sua inclinação.

Tal tese Kantiana foi denominada por Henry Allison de tese da incorporação<sup>4</sup>, baseada na afirmação, feita na *Religião nos Limites da simples Razão*, de que inclinações só são causas de ação se elas forem incorporadas na máxima do agente: “um móbil pode determinar a vontade numa ação apenas se o indivíduo o incorporou na sua máxima” (Rel., AA 6: 24). Conforme explica Allison, “inclinações e desejos só constituem uma razão suficiente para agir, na medida em que são tomados ou incorporados na máxima do agente. Isso significa que um ato de espontaneidade ou autodeterminação está envolvido mesmo em ações baseadas em inclinações e desejos” (Allison, 1996, p. xvii). Essa tese implica que se pode, portanto, agir por inclinação, mas que, mesmo assim, houve um ato de decisão do agente de levar aquela inclinação em conta ao decidir por uma determinada ação. Contudo, houve uma escolha do agente, a qual levou em conta estas e outras inclinações, motivos e razões.

Kant está comprometido como uma tese forte no que diz respeito à teoria da ação; apenas motivos podem ser razão suficiente de ação. Esta tese, ainda que exposta num outro vocabulário, também foi defendida por filósofos contemporâneos.

Num livro recente, *Rationality in Action*, John Searle compromete-se com uma tese análoga, questionando a tese tradicional de que ações racionais são causadas por crenças mais desejos. Ele sustenta que apenas ações não racionais e irracionais são causadas por desejos e crenças: “Num caso normal de ação racional, devemos pressupor que um conjunto antecedente de crenças e desejos não é suficiente para causar a ação. (...) Pressupomos que há um *gap* entre as “causas” da ação na forma de crenças e desejos e o “efeito” na forma da ação. Este *gap* tem um nome tradicional, é chamado *liberdade da vontade*” (Searle, 2001, p. 13).

Searle atualiza a intuição kantiana de que desejos mais crenças não são responsáveis pelas ações. Podemos realizar aquilo

---

<sup>4</sup> Essa tese foi apresentada em *Kant's Theory of Freedom* (1990) e discutida por ele em *Idealism and Freedom* (1996) .

que não desejamos e podemos não realizar o que desejamos. A ação é fruto de uma determinação da vontade e esta determinação dá-se através da deliberação. Podemos deliberar por seguir os nossos desejos e impulsos, porém, isso seria fruto de uma decisão racional.

**A fraqueza da vontade.** A fraqueza da vontade é um tema recorrente da história da filosofia. Como é possível numa ação racional o agente deliberar por um curso de ação e depois realizar algo diferente? Numa teoria que explica as causas de ações como desejos mais crenças, podemos entender a mudança do curso de ações como uma mudança nos próprios desejos. Suponhamos que num instante T1 o agente possua um desejo D1 que o levaria a um curso de ação A1. No entanto o agente realiza A2. Podemos pensar, então, que houve uma mudança no desejo D1 para D2.

Esta parece ser a situação ilustrada pela lenda de Aristóteles: o curso de ação A1 que é recomendável para o sábio não é realizado pois ele é acometido ou afetado por um desejo D2, que o faz realizar A2. Contudo, para uma teoria que entende que as ações são causadas por razões e não por desejos mais crenças, a explicação para a akrasia é um pouco difícil. Tal é o caso da teoria kantiana.

Um dos problemas para qualquer teoria que defenda que o motivo é razão suficiente de ação é a fraqueza da vontade. Na fraqueza, o agente tem um motivo para agir de uma determinada forma, acata esse motivo, decide realizar uma ação A1, mas realiza A2, porque ele é levado por uma inclinação forte a fazê-lo. Como o desejo D2 pode escapar à motivação M1 e levar diretamente à ação A2?

A teoria kantiana, para manter sua coerência, precisaria optar entre a tese da incorporação e a fraqueza da vontade, visto que as duas parecem ser incompatíveis. Kant, contudo, apresenta no mesmo texto aquilo que foi denominado de tese de incorporação e a possibilidade da fraqueza da vontade. Podemos ler o que passou a ser chamado de tese da incorporação no texto da *Religião*:

A liberdade do arbítrio possui a característica, peculiar a ela, de não poder ser determinada a agir por nenhum móbil exceto se o ser humano o incorporou na sua máxima (o elevou a regra universal para si, de acordo

com a qual ele quer conduzir-se); apenas desta maneira pode um móbil, qualquer que seja, coexistir com o arbítrio (com a liberdade). (Rel, 6: 24)

Algumas páginas após, ao analisar os três graus do mal, ele menciona a fraqueza como o primeiro grau:

Eu incorporo o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio, mas este bem, o qual é um móbil irresistível objetivamente ou idealmente (*in thesi*), é subjetivamente (*in hypothesis*) o mais fraco (em comparação com a inclinação) sempre que a máxima deve ser seguida. (Rel, 6: 29)

Nós nos sentimos compelidos a escolher uma das duas possibilidades. Se aceitarmos a tese da incorporação, um móbil nunca pode ser dito causa suficiente, apenas se ele é tomado na máxima, ou em outras palavras, se ele é tomado como motivo. Se este é o caso, a fraqueza jamais poderia ocorrer, visto que esta seria o caso oposto: nós agiríamos tendo como causa suficiente um móbil. Então, a causa dessa ação é um móbil, não um motivo. Se aceitarmos que a fraqueza pode ser o caso, então, ao menos nestas situações, a tese da incorporação não é válida.

Como resolver este problema na filosofia kantiana? Devemos aceitar que a tese da incorporação e negar a possibilidade da fraqueza? Ou devemos aceitar o inegável fato da fraqueza e admitir ao menos algumas exceções à tese da incorporação?

Em discussão com Márcia Baron, Allison sugeriu que a fraqueza da vontade não é realmente fraqueza, mas auto- engano. Quando um agente explica suas ações baseado na fraqueza, ele está enganando-se, a si a aos outros, sobre qual foi seu real motivo e máxima. Allison considera que a própria fraqueza deve ser tomada como algo pelo qual somos responsáveis, ou seja, ela é uma fraqueza auto-imposta. Sendo que o mal é a tendência para subordinar o móbil da moralidade aos móbeis do amor-próprio, a fraqueza deve ser entendida como abertura à tentação. Apenas a nossa tendência ao auto-engano nos faz tomá-la como um fato bruto.

A fraqueza da vontade, como um erro natural, coloca um problema para Allison. Uma das objeções de Baron a este reside exatamente na incompatibilidade entre a tese da incorporação e este primeiro momento do mal. Allison responde dizendo que a

fraqueza não deve ser tomada como um erro ou fato bruto, mas identificada como uma abertura à tentação. A fraqueza é tomada pelo agente como um fato bruto, parte de sua natureza, o qual ele lamenta, mas não se toma como responsável. Baron insiste que neste há um real comprometimento com a lei moral, o que não existiria nos outros dois graus: a impureza e a perversidade. A tese da incorporação diluiria essa diferença fazendo com que todos os graus tornam-se iguais. A resposta de Allison atenta para um fator interessante: concede que há um comprometimento da moralidade na fraqueza, mas que este se reflete no lamento inexistente na impureza ou perversidade:

Nós encontramos aqui arrependimento moral, auto-castigo e outros, razão pela qual, acredito, Kant sugere que a fraqueza é compatível com uma boa vontade. Ao mesmo tempo, todavia, o comprometimento não pode ser totalmente genuíno; se fosse, fraqueza não poderia ser considerado um nível de mal, mas apenas uma limitação inevitável da nossa finitude. (Allison, 1996, p. 121)

A auto-reprovação e lamentações sobre a realização da ação incorreta, segundo Allison mostram que o agente estava comprometido com a lei moral e não gostaria de ter realizado a ação imoral. Por esta razão, Kant atribui esta situação à fraqueza e não ao mal propriamente dito, que consistiria em realmente tomar o mal na sua máxima. Contudo, continuamos tendo uma contradição entre admitir a fraqueza e a tese da incorporação conjuntamente. A fraqueza da vontade pressuporia quatro teses<sup>5</sup>, sendo que as três primeiras adviriam da condição da racionalidade prática do agente:

- 1)O agente conhece o princípio,
- 2)O agente quer agir conforme ao princípio e adota-o como máxima
- 3)O agente é capaz de agir de acordo com o princípio
- 4)O agente não age de acordo com a máxima escolhida, lamenta-se genuinamente e alega a fraqueza da vontade.

Ora, se o agente conhece, quer e pode agir segundo o princípio, o fato de não ter agido desta maneira só pode-se dever a

---

<sup>5</sup> As 4 teses me foram sugeridas por Guido de Almeida para dar conta da tensão entre tese da incorporação e fraqueza da vontade.

uma nova máxima. A fraqueza, envolta em lamentações e arrependimentos, faria parte de um ato dissimulador, auto-enganoso; portanto, a tese quatro é falsa. Tal é a estratégia de Allison. O problema desta é o próprio texto kantiano, o qual diferencia realmente entre um primeiro grau do mal, no qual a inclinação não é incorporada e um terceiro grau, no qual a inclinação é incorporada. Caso o primeiro grau fosse apenas uma auto-ilusão, uma versão aprimorada moralmente do terceiro, isso seria explicitado no texto.

Se seguirmos uma tese diferente da de Allison e tomarmos a tese 4 como verdadeira, então teremos que adicionar uma causa restritiva à tese 3, qual seja,

3a) o agente é capaz de agir conforme o princípio, com exceção dos casos nos quais é tomado com uma forte e incontrolável inclinação, ou seja

3b) o agente é capaz de agir segundo o princípio apenas quando ele é capaz de agir segundo o princípio.

Isso nos levaria a negar a tese 3, visto que *ser capaz* de significa *sempre ser capaz de*. Ou seja, se nem sempre é possível ao agente agir de acordo com o princípio, ele não é capaz de agir segundo um princípio. Todavia, devemos examinar antes qual a descrição kantiana de inclinações e emoções e qual a sua força relativa à vontade do agente racional, para determinar se, segundo sua concepção de natureza humana, há realmente momentos no qual o agente não é capaz de agir conforme os princípios que adotou.

Acredito que Kant apresenta solução para este dilema na sua obra, contudo, para isso, é necessário ir além da mera confrontação da tese da incorporação e fraqueza da vontade numa ação específica, tentando levar em conta todo o domínio das ações humanas e confrontá-lo com o domínio das ações racionais.

Kant está comprometido como uma tese forte no que diz respeito à teoria da ação; apenas motivos podem ser causa de ação e, tal como John Searle<sup>6</sup>, sustenta que apenas ações não racionais e irracionais são causadas por desejos e crenças:

---

<sup>6</sup> Searle, J. *Rationality in Action* (Cambridge/ Massachusetts:MIT Press, 2001), p. 13.

De acordo com a tese da incorporação, mesmo que eu tenha um forte desejo D2, se eu decido agir pela razão R1 contrária ao desejo D2, então eu realizarei a ação A1 motivada pelo motivo M1. Se, contudo, mesmo tendo decidido realizar a ação A1, eu ajo de acordo com o meu desejo D2, realizando uma ação A2, isso não seria explicável pela tese da incorporação, a não ser que meu desejo D2 fosse tomado como um novo meu motivo M2.

O que eu sugiro é que, se eu decido realizar a ação A1 baseada em máximas previamente escolhidas, eu realmente deverei realizar a ação A1, dentro do modelo kantiano. Contudo, às vezes, eu faço A2, compatível com o desejo D2, mesmo tendo decidido não segui-lo. Se, no caso da fraqueza, a ação concreta (A2) não é a mesma que a ação decidida pelo agente (A1), então a tese da incorporação não é válida aqui. Ainda que vários autores tenham tentado conciliar a fraqueza da vontade com a tese da incorporação, essa tentativa foi realizada, usualmente pela negação da fraqueza da vontade que, aos moldes da sugestão de Allison, era atribuída a um auto-engano.

Se, contudo, aceitamos a fraqueza como um fato, devemos ter uma solução mais humilde dentro da teoria kantiana da ação: o domínio da ação racional não possuiria a mesma extensão do domínio da ação voluntária. No domínio da ação racional e deliberada, não há espaço para a fraqueza, ainda que esta seja provavelmente um fato nas ações humanas voluntárias. Ou seja, a tese da incorporação vale apenas para as ações decididas, deliberadas e realizadas racionalmente. Assim, voltamos de certa forma a Aristóteles, entendendo que o domínio do voluntário é mais amplo do que o domínio da ação racional.

## Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Edições paulinas, 1984.
- ALLISON, H. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

- ARISTÓTELES, *Métaphysique*, tradução Tricot, Paris, Vrin, 1991.
- ARISTÓTELES *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin,
- KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kants Gesammelte Schriften, Berlin: Georg Reimer, Walter de Gruyter & Co., 1900
- SCHUELESR , G. F. *Desire, its role in practical reason and the explanation of actions*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- SEARLE, J. *Rationality in Action*, Cambridge/ Massachusetts:MIT Press, 2001
- SÊNECA *Consolações à Hélvia*. Ed. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- SÊNECA *Medéia*. Ed. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

**SOBRE UMA SUPOSTA INCOERÊNCIA  
ENTRE A VISÃO KANTIANA SOBRE HOMOSSEXUALIDADE  
E SUA CONCEPÇÃO DE AUTONOMIA**

**SOBRE UNA SUPUESTA INCOHERENCIA  
ENTRE LA VISIÓN KANTIANA SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD  
Y SU CONCEPCIÓN DE AUTONOMÍA**

**ON A SUPPOSED INCOHERENCE  
BETWEEN KANT'S VIEW ON HOMOSEXUALITY  
AND HIS VIEW ON AUTONOMY**

**Cinara Nahra**

Professora da Universidade Federal de Rio Grande do Norte  
Bolsista de Produtividade CNPQ  
E-mail: cinaranahra@hotmail.com

**Resumo:** Ha alguns respeitáveis comentadores de Kant que argumentam que as conclusões que ele chega em relação a imoralidade da homossexualidade, e alguns temas relacionados a sexualidade, como prostituição e casamento, não são justificáveis em seu sistema. Guyer argumenta que o princípio teleológico dos seres vivos não tem um papel normativo fundamental na filosofia moral de Kant, e embora Kant use o princípio em alguns aspectos do seu tratamento da sexualidade e em alguns argumentos contra o suicídio, ele não tem justificativa para fazê-lo sendo o princípio teleológico incompatível com sua visão de liberdade. Denis acredita que o apelo aos propósitos da natureza é uma parte limitada de seus argumentos em favor dos deveres para conosco, e não há justificativa para a visão kantiana de que a homossexualidade é imoral. Mas seriam estas interpretações de Kant corretas? Discuto neste artigo a visão de Kant sobre homossexualidade e sua justificação. Mostro, em oposição a Guyer e Denis, que o princípio teleológico e a Fórmula da Lei Universal da Natureza na discussão Kantiana sobre a homossexualidade têm um papel central e fundamental no sistema moral kantiano e uma correta compreensão de seu conceito de autonomia (liberdade positiva) requer pressuposições teleológicas, especialmente aquelas relacionadas ao propósito do instinto sexual na preservação das espécies e o papel do instinto do amor próprio na conservação de nossas vidas.

**Palavras chaves:** princípio teleológico; homossexualidade; autonomia; fórmula da lei universal da natureza

**Resumen:** Existen algunos respetables comentadores de Kant que argumentan que las conclusiones a las que este llega en relación a la inmoralidad de la homosexualidad, y algunos temas relacionados a la sexualidad, como la prostitución y el casamiento, no son justificables en su sistema. Guyer argumenta que el principio teleológico de los seres vivos no tiene un papel normativo fundamental en la filosofía moral de Kant y a pesar de que Kant use el principio en algunos aspectos de su tratamiento de la sexualidad y en algunos argumentos contra el suicidio, no tiene justificativa para hacerlo, siendo el principio teleológico incompatible con su

visión de la libertad. Denis cree que el apelo a los propósitos de la naturaleza es una parte limitada de sus argumentos en favor de los deberes que tenemos con nosotros mismos, y no hay justificativa para la visión kantiana de que la homosexualidad es inmoral. ¿Pero serían estas interpretaciones correctas? Discuto en este artículo la visión de Kant sobre la homosexualidad y su justificación. Muestro, en oposición a Guyer y Denis, que el principio teleológico y la fórmula de la ley universal de la naturaleza en la discusión kantiana sobre la homosexualidad tiene un papel central y fundamental en el sistema moral kantiano y una correcta comprensión de su concepto de autonomía (libertad positiva) requiere presuposiciones teleológicas, especialmente aquellas relacionadas al propósito del instinto sexual en la preservación de las especies y el papel del instinto del amor propio en la conservación de nuestras vidas.

**Palabras clave:** principio teleológico, homosexualidad, autonomía, fórmula de la ley universal de la naturaleza

**Abstract:** There are some very respectable Kant commentators who argue that Kant was not justified in using his own theory to reach the conclusions that he reached in relation to the immorality of homosexuality and some sex-related matters such as marriage and prostitution. Guyer argues that the principle that every natural organ and capacity has one and only one proper use (the teleological principle of living beings) has no fundamental normative role within Kant's moral philosophy and although Kant does use this principle, in some aspects of his treatment of human sexuality and in some of his arguments against suicide, he has no justification for doing so. From Guyer's viewpoint, the adoption of this principle seems to be incompatible with his fundamental principle of the unconditional value of human freedom. Denis believes that appeals to nature's purpose for particular drives constitute a limited part of Kant's arguments for duties to ourselves, concluding that there seems to be no support for the view that homosexual sex is wrong and that it cannot, like heterosexual sex, be made permissible by being put into a context of a mutually respectful relationship. But are these the correct interpretations of

Kant's views? Is it true that a) the teleological principle of living beings has no normative role in Kant's philosophy, b) that appeals to nature and the ends of nature have only a limited role in Kant's moral philosophy and c) that the right application of the Categorical imperative would never lead to the conclusions that Kant draws, that homosexuality is immoral? Here in this article it will be discussed Kant's view on homosexuality and how Kant justifies it. The analysis carried out will show (contrarily to Guyer and Denis) that the role of the teleological principle and the Formule of the Universal Law of Nature (FLUN) - act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature - in Kant's discussion of homosexuality is fundamental to the conclusions that he arrives on the immorality of homosexuality, suggesting that both, the teleological principle and the FLUN, have a role that is far from secondary in Kant's moral system. The next step is to analyze how (and if) Kant's views on homosexuality and Kant's strong reliance on the teleological principle to ground this condemnation are consistent with his views on freedom and autonomy. The surprising conclusion is that, contrarily to contemporary interpretations of Kant's moral philosophy, Kant's views on homosexuality are not inconsistent with his idea of autonomy, but rather, a full comprehension of his concept of autonomy (positive freedom), requires teleological presuppositions, especially those related to the purpose of the sexual instinct in preserving the species and the purpose of the instinct of self-love in the conservation of our lives.

**Key words:** teleological principle; homosexuality; autonomy; formule of the universal law of nature

**The Kantian View on Homosexuality.** Homosexuality, according to Kant, is a *crimina carnis contra naturam*. Thus, it is a crime against our animal nature. *Crimina carnis contra naturam* involves a use of the sexual impulse that is contrary to natural instinct and to animal nature (Kant, 1963, p. 160, AA 27, 391). There are three kinds of acts that Kant considers *crimina carnis contra naturam*: masturbation, homosexuality and bestiality. In relation to homosexuality Kant says:<sup>1</sup>

A second *crimina carnis contra naturam* is intercourse between *sexus homogenii*, in which the object of sexual impulse is a human being, but there is homogeneity instead of heterogeneity of sex, as when a woman

---

<sup>1</sup> There is a slight difference between this translation and Cambridge translation *Lectures on Ethics*, transl. Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). In the Cambridge edition it is written “ This also runs counter to the ends of humanity, for the end of humanity in regard to this impulse is to preserve the species without forfeiture of the person; but by this practice I by no means preserve the species, which can still be done through a *crimina carnis contra naturam*, only that there I again forfeit my person and so degrade myself below the beasts, and dishonour humanity ”. In fact, in the *Akademie* edition of *Vorlesungen über Moralphilosophie* (AA 27,399) it is written: “Dieses läuft auch wider die Zwecke der Menschheit, denn der Zweck der Menschheit in Ansehung der Neigung ist die Erhaltung der Arten ohne Wegwerfung seiner Person; hiedurch erhalte ich aber gar nicht die Art, welches noch durch ein *crimina carnis contra naturam* geschehn kann, nur da werfe ich meine Person wieder weg, also versetz ich mich hiedurch under das Thier und entehre die Menschheit”. The Cambridge edition then reproduces literally Collins’ notes. Infield, instead, spots that “which still can be done through a *crimina carnis contra naturam*” does not make any sense given what Kant has been said and replace the phrase for “as it can be by a *crimina carnis secundum naturam*”. In so doing, Infield sacrifice literalness to coherence and, I think, apprehends the spirit of this passage. This is the reason I use Infield’s translation in this extract (all my emphasis).

satisfies her desire on a woman, or a man on a man. This practice too is contrary to the ends of humanity; for the end of humanity in respect of sexuality regard is to preserve the species without debasing the person; but in this instance the species is not being preserved (as it can be by a *crimina carnis secundum naturam*), (my emphasis) but the person is set aside, the self is degraded below the level of animals, and humanity is dishonoured. (ibidem)

*Crimina carnis against nature*, as well as *crimina carnis secundum nature*, appears in *Moralphilosophie* under the general division of duties to oneself. In *Tugendlehre* Kant establishes an objective and a subjective division of the duties to oneself. The subjective division of man's duties to himself is related to whether the subject of duty (man) views himself as an animal (natural) and at the same time moral being, or merely as a moral being. According to Kant (1971, p. 82-83, TL AA 06, 419):

Now there are impulses of nature having to do with man's animality. These are instincts by which nature aims at: a) the preservation of the subject, b) the preservation of the species, and c) the preservation of the subject's ability to enjoy the pleasures of life, though still on the animal level only – The vices that here conflict with man's duty to himself are self-murder, the unnatural use of his sexual desire, and such immoderate consumption of food and drink as weakens his capacity for using his powers purposefully.

In *Tugendlehre* what Kant calls "the unnatural use of sexual desire" appears as a vice related to impulses of nature having to do with man's animality. There are instincts by which nature aims at the preservation of the subject, and self-murder conflicts with it. There are instincts by which nature aims at the preservation of the species, and the unnatural use of man's sexual desire conflicts with it. There are also instincts by which nature aims at the preservation of the subject's ability to enjoy the pleasures of life on the animal level, and immoderate consumption of food and drink weakens man's capacity to use his powers purposefully. One instance of an "unnatural use of sexual desires" is homosexuality. Kant reinforces it in *Rechtslehre* by saying:

Sexual union (*commercium sexuelle*) is the reciprocal use that one human being makes of the sexual organs and capacities of another (*usus*

*memburum and facultatum sexualium alterius*). This is either a natural use (by which procreation of a being of the same kind is possible) or an unnatural use, and unnatural use takes place either with a person of the same sex or with an animal of a nonhuman species. Since such transgression of principle, called unnatural (*crimina carnis contra naturam*) or also unmentionable vices, do wrong to humanity in our person, there are no limitations or exceptions whatsoever that can save them from being repudiated completely. (Kant, 1991, p. 96, RL AA 06, 278)

In these excerpts is clear that Kant's condemnation of homosexuality is connected fundamentally with the fact that it does not lead to the preservation of the species. It is in disagreement with the ends of humanity, because the end of humanity in relation to the sexual impulse is to preserve the species without debasing the person; homosexuality does wrong to humanity in our person, in Kantian parlance. The reason why, according to Kant, homosexuality does wrong to humanity, even though very controversial, seems to be fairly clear. The Categorical Imperative Formula of Humanity (FH) states: act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means. As Kant has said, (a) the end of humanity in regard to the sexual impulse is to preserve the species without debasing a person. Even if it is not clear what Kant means by "debasing a person" in this context - probably he is suggesting that even the preservation of the species is not the final end and has always to be submitted to morality, i.e., people are not allowed to do just anything to preserve themselves- it is unquestionable, however, that in his view (b) the preservation of the species is the end of humanity in relation to the animal impulse of sexuality.

If this is right, homosexuality has to be condemned in Kant's view, because it necessarily and essentially does not lead to the preservation of the species. Proposition *b* is obviously questionable, but seems to be perfectly derivable from Kant's system, as we will see now. According to Kant:

In order for us to judge a body as being, in itself and in its inner possibility, a natural purpose, what is needed is that all its parts, through their own causality, produce one another as regard both their form and

combination, and that in this way they produce a whole whose concept ([if present] in a being possessing the causality in terms of concepts that would be adequate for such a product) could, conversely, be the cause of this body according to a principle that the connection of efficient causes could at the same time be judged to be a causation through final causes. In such a product of nature, just as each part exists only as a result *of* all the rest, so we also think of each part as existing for the sake of the others and of the whole, i.e., as an instrument. But that is not enough. Rather, we must think of each part as an organ that produces the other parts (so that each reciprocally produces the other). Something like this cannot be an instrument of art, but can be an instrument only of nature, which supplies all material for instruments (even for those of art). Only if a product meets that condition [as well], and only because of this, will it be both an organized and a self-organizing being, which therefore can be called a natural purpose. (Kant, 1987, p. 253, KU AA 05, 374)

Thus, in Kant a product of nature is an organised being, something whose parts have to be seen as completely integrated and acting as if they were part of a purpose and had, themselves, a purpose. As Kant says, it is more than a machine

for a machine has only motive force. But an organised being has within it formative force, and a formative force that this being imparts to the kinds of matter that lack it (thereby organising them). This force is therefore a formative force that propagates itself – a force that a mere ability [of one thing] to move [another], i.e., mechanism) cannot explain. (ibidem)

Organised beings, thus, have to be thought of as 1) having a purpose, 2) being part of a purpose, and 3) having the ability to propagate themselves. Kant makes the qualification, however, that the concept of a thing as a natural purpose is a regulative rather than a constitutive concept:

Hence the concept of a thing as in itself a natural purpose is not a constitutive concept either of understanding or of reason. But it can still be a regulative concept for reflective judgement, allowing us to use a remote analogy with our own causality in terms of purposes generally, to guide our investigation of organised objects and to meditate regarding their supreme basis – a meditation not for the sake of gaining knowledge either of nature or of that original basis of nature, but rather for the sake of [assisting] that same practical power in us [viz., our reason] by analogy with which we were considering the cause of the purposiveness in organised objects. Hence organized beings are the only beings in nature that, even when considered by themselves and apart from any relation to

other things, must still be thought of as possible only as purposes of nature. (ibid, p. 255, KU AA 05, 376)

With the idea of conceiving organised beings as a purpose of nature one does not gain anything in terms of knowledge of nature, but one gains a principle of judgement, a principle that could not be introduced otherwise, since we have no a priori insight whatever into the possibility of such a causality. According to Kant,

the principle, which is also the definition of organised beings is: An organised product of nature is one in which everything is a purpose and reciprocally also a means. In such a product nothing is gratuitous, purposeless, or to be attributed to a blind natural mechanism. (ibidem)

Now, one has a basis for departure from the mechanism of nature in terms of judgement. Through the concept of natural purposes one arrives at the idea that there is something more in nature than a mere collection of efficient causes without a purpose:

Now it is entirely possible that same parts in (say) an animal body (such as skin, bone, or hair) could be grasped as accumulations governed by merely mechanical laws. Still the cause that procures the appropriate matter, that modifies and forms it in that way, and that deposits it in pertinent locations must always be judged teleologically. Hence everything in such a body must be regarded as organized; and everything, in a certain relation to the thing itself, is also an organ in turn. (ibid, p. 257, KU AA 05, 377)

If bodies have to be judged teleologically, if everything in a body can be judged as having a purpose, then it is comprehensible that the purpose of sex in animal creatures is procreation. According to Kant (1971, p. 87, TL AA 06, 423), just as the natural function of the love of life is to preserve the individual, so the natural function of sexual love is to preserve the species. In other words, both of these are natural purposes. By a natural purpose he means such a connection of the cause with an effect that, without attributing intelligence to the cause, we must yet conceive it by analogy with an intelligent cause and so as if it produced the effect purposefully.

**Kant's views on homosexuality and the role of the Formule of the Universal Law of Nature (FLUN).** In fact, the Kantian view on sexuality in general and homosexuality in particular amazes the majority of Kant's contemporary commentators. Richards (1982) claims that the Kantian view on homosexuality is remarkably inconsistent with his idea of autonomy and according to Ruse,

there is no reason why homosexuals should reach out in a loving and giving relationship any less than do heterosexuals. At this level, whatever Kant himself says to the contrary, homosexuality is quite compatible with the categorical imperative – it is a good even.... Again, he spoke of 'the species not being preserved' and, considering the categorical imperative as a demand that actions be universalizable, no doubt, he thought that if we were all homosexual then humankind would come to a rapid halt. But if you remove the biology -as-unnatural -therefore immoral element, then nothing remains of Kant's objections. (Ruse, 1988, p. 194)

The problem is that there remain the questions of whether or not homosexuality is in fact compatible with Kant's Categorical Imperative, since Kant himself says it is not, and whether or not we are allowed to remove biological and teleological elements from Kant's theory.

Denis makes a similar claim as Ruse. According to Denis (1999), appeals to nature's purpose for particular natural drives constitute a limited part of Kant's arguments for duties to ourselves. The core of Kant's arguments for duties to oneself as an animal and moral being rests on appeals to our dignity and efficacy as rational beings. She points out that deviations from that strategy are, on Kant's own terms, unwarranted. The burden of proof is on Kant, or anyone else, who wants to show, by appeal to FH, that maxims of engaging in a given sort of sexual activity are (as such) wrong. She concludes by saying that there seems to be no support for the view that homosexual sex as such is wrong – that it cannot, like heterosexual sex, be made permissible by being put into a context of a mutually respectful (perhaps contractual) relationship.

Denis's argument is based upon a justification of duties to oneself, using basically the FH formulation of the Categorical Imperative, which, according to her, is the formulation most appropriate for grounding duties to oneself. She points out (ibid, p. 241) that FH does not ground a duty to abstain from homosexual

sex; appeals to nature's purposes cannot play as robust a role as Kant would need them to in order to establish homosexual sex as a vice. According to Denis (2001, p. 43) duties to oneself are most fruitfully understood as duties by reference to Kant's Formula of Humanity (FH). She argues that Kant has FH primarily in mind when arguing for the legitimacy of certain duties to oneself and that he has good reasons for this focus on FH in grounding duties to oneself. According to her:

While some of Kant's comments about particular duties to oneself, in the *Metaphysics of Morals* express concern that agents not will in a manner inconsistent with their own ends as a rational beings or with the purposes of nature in ways that refer to FUL/N or to FA/FRE, these comments are peripheral and do not bear the weight of justifying the duties in question as perfect or imperfect. ... I do not deny that Kant uses concepts from formulations other than FH in his discussion of duties to oneself to some degree. He does.... Nevertheless, Kant's heavy reliance on FH in his explanation of self-regarding duties and the vices opposed to them suggests that FH sheds the most light on the nature and import of duties to oneself. I take that as a strong justification for my focus on FH. (ibid, p. 76)

This is clearly not the case in relation to Kant's conception of homosexuality. It is true that Kant uses FH to explain why homosexuality does wrong to humanity in our person", but without the added premises that a) the end of humanity in regard to the sexual impulse is "to preserve the species without debasing person", and b) the purpose of the sexual instinct is the preservation of the species, would be a much more difficult (if not impossible) task for him to show that it is a duty to oneself not to engage in it. More specifically, without *a* and *b* he would not arrive at the conclusion that "such an unnatural use (and so misuse) of one's sexual attribute is a violation of duty to oneself, and *indeed one contrary to morality in its highest degree*" (Kant, 1971, p. 88, TL AA 06, 424 - my emphasis). With such a strong and clear affirmation, it is difficult to show that Kant's references to FULN in relation to homosexuality are secondary. In fact, it is in Kant's eyes such a serious violation exactly because it is in disagreement with what would be a law of nature and as such ends up being a threat to his views about purposiveness in nature. However, Denis affirms,

Kant explicitly denies that the unnaturalness of an act entails the viciousness of the act's maxim. After describing certain sexual practices as unnatural, Kant notes that ' it is not so easy to produce a rational proof that unnatural and even merely unpurposeful use of one's sexual attribute is inadmissible as being a violation of a duty to oneself'. (Denis, 2001, p. 107)

Nevertheless, when the quoted passage is examined, we see that Kant's worry was not with the proof that it constitutes a violation, but with the proof that it constitutes a violation in the highest degree. The continuation of the quoted passage is:

The ground of the proof is, indeed, that by it man surrenders his personality (throwing it away) since he uses himself merely as a means to satisfy an animal impulse. But this does not explain the high degree of violation of the humanity in one's own person by such a vice in its unnaturalness, which seems in terms of its form (the disposition it involves) to exceed even murdering one self ... But unnatural lust, which is complete abandonment of oneself to animal inclination, makes man not only an object of enjoyment but, still further, a thing that is contrary to nature, that is a loathsome object, and so deprives him of all respect for himself. (Kant, 1971, p. 88, AA 06, 424)

What Kant seems to be suggesting here is that in order to show that unnatural sex is a violation of duty in a high degree it is necessary not only to appeal to the concept of making ourselves a thing, but making ourselves a thing that is contrary to nature. And this is clearly beyond the scope of FH, or at least it requires some premises that are beyond the scope of FH.

The trouble with Denis and Ruse 's account is that in fact, as we have seen, Kant's condemnation of homosexuality is based fundamentally on considerations about the preservation of the species, and so the Categorical Imperative Formula of the Law of Nature (FULN) - act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature- seems to be as adequate as FH to deal with the problem<sup>2</sup>. It is important to pay attention to the

---

<sup>2</sup> The condemnation of homosexuality is very similar to suicide's condemnation by Kant, which does not need to use FH. Indeed, suicide condemnation is a clear example of a breach in the formula of the universal law of nature. .

fact that Cooke noticed that in the discussion about crimina *carnis contra naturam* (of which homosexuality is one instance), Kant uses additional premises, an additional teleological reflection that he does not use in the discussion about *crimina carnis secundum naturum*, of which prostitution, for example, is one instance. According to Cooke,

Here Kant makes use of an additional teleological reflection. He observes that the sexual act itself has a purpose, i.e., the preservation of the species. In order to be rational the rule or law that the free agent chooses to govern his or her conduct must be compatible with the teleological rule or law that specifies the kind of action the agent is performing, i.e., in this case a sexual act. In other words, if the sexual act has the purpose of preserving the species, it would be irrational, because contradictory, to perform that act and not will that end. (Cooke, 1991, p. 7)

Kant's reasoning is to suppose that certain instincts have a defined purpose - the purpose of self-love is preservation of life and the purpose of sex is the preservation of the species - and from this he concludes that when these instincts lead to acts that are contrary to these purposes, a contradiction is generated. Thus, when on the behalf of self-love, people commit suicide, it is in contradiction with the postulation that the purpose of self-love is to preserve our own lives. In the same line of reasoning, if the purpose of sex is the preservation of the species and on behalf of the sexual instinct people engage in homosexual acts or even bestial or masturbatory sex that is, acts that essentially do not lead to the preservation of the species, it contradicts the postulation that the purpose of sex is to preserve the species. Thus, rather than suspect that perhaps the teleological principle that he uses is not unconditionally true (that maybe the instinct of self-love does not aim at preserving our lives and the purpose of sex is not necessarily procreation), he opts to say that the acts - suicide and homosexuality- are essentially immoral. In fact, Kant seems to be using teleological judgements in a way that is fundamental to the conclusions he takes. In other words, without these teleological considerations, certain moral condemnations would not follow. In the case of homosexuality it is quite clear: without the presupposition that the purpose of sex is the

preservation of the species, the moral condemnation of homosexuality would not follow.

The Kantian idea seems to be that human beings have a duty to preserve their lives and preserve our species, and therefore all biological things connected with this, such as food and sex, can be the object of a regulated use, because they are not gratuitous. They have to be thought of as having a purpose, namely, to preserve the life of individuals and the species as such. Everything that in essence conflicts with these ends is morally condemned by Kant. Kantian moral condemnation of homosexuality (I say this without any agreement with his view) is clear and does not look unjustified within his system.

**Homosexuality, suicide, freedom and the role of the teleological principle of living beings.** Guyer (2002) argues that Paton (in his classical work *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*) was wrong to suppose that the derivation of duties in Kant's ethics crucially depends upon the assumption that everything in nature has one and only one proper purpose (even though he admits Paton was right to suppose that Kant recognizes that rational human action must always have an intended end to be realized in nature). According to Guyer

what Paton considered the second main element of Kant's moral teleology, the principle that every natural organ and capacity has one and only one proper use, has no fundamental normative role within Kant's moral philosophy, although it may serve as a heuristic principle of meta-ethics. Although Kant does use this principle, not only in some of his arguments against suicide but also in some aspects of his treatment of human sexuality he has no justification for doing so. (ibid, p. 162)

Guyer (ibid, p. 166) points out that any suggestion that nature itself sets certain ends for us seems incompatible with Kant's insistence upon both the unrestricted force and the unconditional value of human freedom, and he reminds us that in *Lectures on Ethics* Kant introduces a teleological element by holding that the exercise of freedom of choice must be compatible with the achievement of some independently specified essential human ends

when he says, for example, that the prime rule whereby I am to restrict freedom is the conformity to the essential ends of mankind. However, Guyer says that the essential ends of mankind are not some independent set of goods, suggested by inclination or anything else, to which our use of freedom must conform; the essential ends of mankind are nothing other than self-consistency in the use of freedom or the greatest possible use of freedom. Addressing the claim that morality requires the promotion of the realization of particular ends, Guyer's answer is that freedom of choice, in which our humanity consists, is the freedom to set particular ends for our actions, and it is unreasonable to suppose that we could place absolute value on this ability without also valuing our freedom to pursue and our ability to realize the ends we freely set. Making freedom our absolute value thus makes our ability to set and pursue ends in a way that is consistent with the greatest possible use of freedom as our ultimate end. According to Guyer (*ibid*, p. 171) Kant's ethics is teleological in a twofold sense: the fundamental principle of morality rests on the duty to make humanity itself our end, but the duty to make humanity itself our end implies the duty to promote the realisation of the particular ends that human beings freely choose, at least under appropriate circumstances. Guyer's thoughts are that the conception of freedom as the abstract object of human morality requires that freedom be compatible with the laws of nature, just as his conception of the collective happiness included in the highest good as the more concrete object of human morality requires the assumption that the achievement of such happiness is compatible with the laws of nature (*ibid*, p. 179). What neither of these teleological conclusions entails or even permits, however, is the assumption that nature can set specific goals for us in the way assumed by the principle that each natural organ or capacity has one and only one proper purpose, which is thereby automatically morally obligatory for us. His conclusion is that the proposition that is most commonly identified as the teleological element in Kant's ethics has no foundation within ethical theory at all, and is ultimately inconsistent with the full scope of human freedom (*ibidem*).

Guyer's claim that freedom has to be compatible with the ends of nature in order to be realised, and that Kant's ethics is

teleological in this sense, seems to be correct, therefore I will be taking it for granted. However, I will argue here that Guyer's claim that Kant's ethics is not teleological - in the sense that the teleological proposition that "a natural organ and capacity has one and only purpose" has no foundation in his ethical theory and is inconsistent with the full scope of human freedom, (even though he admits that Kant uses it in his discussion about suicide and sexuality)- does not do justice to Kant's philosophy. In fact, Guyer's view does not give a correct account of the Kantian views on "human freedom" and he does not pay sufficient attention to the role of FULN in Kant's philosophy, particularly in relation to the determination of some duties to oneself.

Let us pay attention to Guyer's statement that

in Kant's claims that nature's end in the cohabitation of sexes is the preservation of species and in the feeling of self-love is self-preservation he (Kant) does not assume that through sexual inclination nature suggests a variety of desires, some of which we may transform into freely chosen ends if they are consistent with the general end of preserving and promoting freedom itself. (ibid, p. 180)

Actually Kant does not admit that humans can transform some sexual desires into freely chosen ends if they are consistent with the general end of preserving and promoting freedom, simply because (unfortunately) in Kant's view there are some sexual desires that are not and cannot be consistent with freedom at all. The key to understanding Kant's view is his account of freedom. Kant distinguishes two senses of liberty. The first one is the transcendental (cosmological) liberty that is the power to begin a state on one's own (spontaneously) (Kant, 1996, p. 535, KrV B561). The second is practical freedom, defined as the independence of our power of choice (*Willkür*) from coercion by impulses of sensibility (ibid, p. 536, KrV B562). Negative practical freedom is the property of will that can be efficient independently of alien causes determining it (Kant, 1998, p. 52, GMS AA 04, 446) and positive practical freedom (autonomy) (ibid, p. 52, GMS AA, 447) is the will's property of being a law to itself or is the causality of a being so far as he belongs to the intelligible world (Kant, 1956, p. 137, KpV AA 05, 133). According to Kant:

The sole principle of morality consists in independence from all material of the law (i.e., a desired object) and in the accompanying determination of choice by the mere form of giving universal law which a maxim must be capable of having. That independence, however, is freedom in the negative sense, while this intrinsic legislation of pure and thus practical reason is freedom in the positive sense. Therefore, the moral law expresses nothing else than the autonomy of the pure practical reason, i.e., freedom. This autonomy or freedom is itself the formal condition of all maxims, under which alone they can all agree with the supreme practical law. (ibid, p. 33, KpV AA 05, 133)

The consistency between sexual desires and liberty that has to be maintained is the one between sexual desires and freedom as positive freedom, as autonomy, as the causality of a being that is a member of an intelligible world. Clearly, Kant considers that there are some sexual desires that are incompatible with this legislation proper of pure reason, incompatible with positive liberty. Positive freedom (autonomy) requires more than the mere capacity that human beings have of using reason, it requires an effective use of pure practical reason. It requires more than the mere capacity of making choices; it requires that some choices have to be made rather than others, since there are some choices that cannot harmonise with pure reason. If that is the case, the promotion of some sexual desires, in Kant's view, will in fact destroy freedom. Guyer's claim that "making freedom our absolute value thus makes our ability to set and pursue ends in a way that is consistent with the greatest possible use of freedom as our ultimate end" (Guyer, 2002, p. 167) has to be qualified. Which is the way that is consistent with the greatest possible use of freedom as our ultimate end? In Kant's view it is certainly more than to do whatever one wishes since it does not harm others, and more than the requirements of the Golden Rule. Kant's moral condemnation of homosexuality and suicide, rather than constituting an "alien" and unauthorized conclusion from his system, are in fact proof that the moral limit for the use of liberty stays some point beyond what conflicts with another's negative freedom.

What criterion is Kant using then? As I have already said, the compatibility that Kant requires is with positive liberty; namely, that people should act according to the principles given by pure

reason. It means that the maxim of the action has to be possible to be universalised. What is at stake here is not only practical reason, but particularly, what he calls pure practical reason. The obvious question that emerges is why pure practical reason would not allow certain sexual practices, including homosexuality and suicide. The only way to answer this question is by appealing to Kant's teleological principles. If it is assumed that each instinct has one and only one purpose and that the purpose of the sexual instinct is the preservation of the species, as well as the purpose of self-love is self-preservation, a contradiction clearly appears. In this case suicide based on the maxim of self-love leads to a contradiction between the maxim (kill oneself because of self-love) and the purpose of the instinct (the purpose of self-love is self-preservation). However, and this is the important point, suicide is only wrong in this case, precisely because here there is a contradiction. When Kant mentions suicide in *Tugendlehre*<sup>3</sup> he admits in the "casuistic questions" that there are cases where suicide may be allowed, and all of these cases seem to be connected with the preservation of another end that overrides the duty of self-preservation (for example, preserve another's life, a country or humanity). In these cases, suicide can be allowed in order to preserve morality, which shows that what makes suicide wrong in Kant's view is, rather than only the preservation of life, a particular relation among the maxim, the action, and the purpose of the instinct involved in the maxim, causing a contradiction. Kant is saying that in these cases (the cases mentioned in the casuistic questions) there is no contradiction among the instinct (self-love), the maxim (to commit suicide for the sake of others) and the action (to commit suicide). This is the reason why in such cases suicide could be allowed. If there were such contradictions, suicide would not be allowed even in the above cases. Clearly, the criterion that Kant is using to determine what is compatible or not with freedom is the criterion of contradiction, but the contradiction only appears if the teleological principle that instincts have one purpose or function is assumed. In this case, in

---

<sup>3</sup> See Kant, *The Metaphysics of Morals (The Doctrine of Virtue)* p.89 (TL AA 06, 425)

order for him to say that a maxim of the action is incompatible with freedom, he needs this principle.

It is the same for homosexuality. Because the purpose of the sexual instinct is the preservation of the species, sexual acts that essentially do not promote this purpose subvert it and create the contradiction. The contradiction again is about the purpose of the sexual instinct (the preservation of the species), the maxim (to engage in homosexual sex for the sake of sexual pleasure) and the action (to engage in homosexual acts). People who engage in homosexual acts for the sake of sexual pleasure use the sexual instinct to look for pleasure and in so doing, in Kant's view, subvert the purpose of this instinct, that is, the preservation of the species. When it is universalised, there appears a practical contradiction: if everybody (in Kant's time) had decided to perform only homosexual acts (what corresponds to a grade 6 in the Kinsey scale), humankind would have perished and none of us would be alive to talk about these subjects. Then that would have been a case of a species that was not preserved, despite the fact that their members used their sexual faculties! In Kant's parlance homosexuality as a sexual desire thus is not consistent with freedom, because it can lead to a subversion of the end of the preservation of the species.

In these arguments about suicide and homosexuality, however, Kant is not saying that the preservation of human life, as a natural end, has to be unconditionally respected. What he is saying is that the preservation of human life has always to be respected unless it puts morality at stake. What counts for him as a moral reason to not preserve life is not always clear (as I have already mentioned this ranges from protecting a country to protecting humanity), but certainly self-love and the search for pleasure do not count as justifications to override this duty.

**Conclusions.** Either Kant is justified in deriving his conclusions about the immorality of homosexuality from his system (the conclusions that he arrives at would be entirely allowed by and compatible with his whole system), or Guyer, Richards and Denis are correct and the conclusions that Kant presents to us are spurious. If I have succeeded in showing that Kant's views on

homosexuality are justified within his system, at least two things of theoretical importance follow, *a* and *b* as a conclusion and *c* as a corollary:

- A. Kant uses teleological principles in order to form his conclusions, and it seems that it is necessary for him to use these principles in order to reach these conclusions. Thus, teleological principles have a normative role in Kant's practical philosophy.
- B. Kant's positive freedom (autonomy) cannot be fully understood without reference to teleological presuppositions, including the teleological principle of living beings.
- C. At least in terms of sexual morality Kant is definitely not a liberal. Here the criteria to determine what is morally allowed and what is not stands beyond what is freely consented to and beyond what causes harm to others. This challenges the beliefs that Kant's view is a prototype of a liberal philosophy.

In relation to a) and b) we can see that what Kant is in fact doing in his analysis of homosexuality and the sexual instinct, is saying that we are not free to use the sexual instinct in a way that conflicts with the ends of nature. If nature did not have purposes, there would not have been conflict, but we have to think of nature as having purposes, and then conflict emerges. This is a very important point in Kant's philosophy, because it shows that there is an idea of compatibility between freedom and nature in Kant which is much stronger than the mere idea that both are compatible in the sense that, as Guyer thinks, freedom has to be possible of being actualised in nature. In fact, in Kant's view, even though nature is not the criterion to determine what is right and what is wrong, nature, and notably the ends of nature, still have to be taken into consideration in this determination. Notice, however, that Kant is not equating unnaturalness with wrongness here. If Kant were equating unnaturalness with wrongness in his theories, he could never assume that sometimes people have to refrain from acting according to nature in order to be moral. Denis is right in saying that "proper regard for ourselves as rational beings may often require our thwarting nature's purposes and frustrating our natural

drives” (Denis, 1999, p. 236). This is obviously at the heart of Kant’s philosophy. This is the reason that, for example, lying is always wrong, even if it is done for the purpose of saving someone’s life. This is the reason why we are not allowed to do whatever we like in order to please sensibility and its laws. Nevertheless Kant’s condemnation of unpurposive and “unnatural” sex is not based on the fact that it is “unnatural”; it is based on the fact that it is unnatural in a way that threatens the purposes of nature, namely, it is unnatural in a way that ends up being irrational, because the universalisation of the maxim produces a contradiction between the act and the ends of nature in relation to the sexual instinct – the preservation of the species under the condition that this preservation is compatible with morality; namely, we are not also allowed to do everything in order to preserve the species or ourselves.

All this seems to corroborate Paton’s view (1947, p. 157) and interpretations of Kant that emphasize the role of teleology in Kant’s moral philosophy. According to Paton (*ibid*, p. 150), the correctness or incorrectness of Kant’s biological presuppositions is not in question, but what is important is that in Kant’s view to conceive human nature as governed by teleological law is to suppose a complete harmony of ends, both within the race and within the individual. He admits that Kant does not deal with different ways in which systematic harmony is to be understood and that it is difficult to produce a full conviction, but in itself it is not unreasonable and it is very far from being the kind of nonsense commonly attributed to Kant

In relation to c) the picture that emerges is of a philosophy that, at least when applied to some sexual matters, presents controversial conclusions that are at odds with a contractual morality. In a sense it would corroborate Sorell’s view (1999, p. 11) that the alignment of liberalism with Kantianism is not perfect, and Kant was certainly not the type of liberal who think that a person’s goals are his business and not to be criticised unless they involve harming others. If Sorell’s claim is true, probably Kantian views on homosexuality and some kinds of consensual sexual relationships are not spurious; they are part of an insufficiently explored non-liberal side of Kant’s philosophy.

To conclude, if all that has been said here is correct then the real practical-applied ethical problem is now revealed: if the Kantian condemnation of homosexuality is entirely justified within his system, should we accept this condemnation (and in this case align Kant with Aquinas in sexual matters and accept his conclusions), or should we move to other ethical theories in order to find moral principles to judge (at least) sexual subjects? There is no doubt that the right option is the latter, but this is a discussion that can be left for another time.

### Referências

COOKE, Vincent M. “Kant, Teleology and Sexual Ethics” *International Philosophical Quarterly* vol. XXXI n.1 121 (March 1991)

DENIS, Lara “Kant on the wrongness of “unnatural” sex” *History of Philosophy Quarterly* vol.16, n.2, (April 1999)

DENIS, Lara *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant’s Moral Theory* (New York and London: Garland Publishing, 2001)

GUYER, Paul “Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant’s Ethics” *The Journal of Value Inquiry* vol.36 (2002)

KANT, Immanuel *Lectures on Ethics*, transl. L.Infield (USA: Hackett Publishing Company, 1963); Immanuel Kant, *Moralphilosophie Collins (V-Mo/Collins* AA 27, 391)

KANT, Immanuel *Lectures on Ethics* , transl. Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) (AA 27)

KANT, Immanuel *The Metaphysics of Morals (The Doctrine of Virtue)* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971); Immanuel Kant *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (TL AA 06)

KANT, Immanuel *The Metaphysics of Morals (The Doctrine of Right)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) ; Immanuel Kant *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (RL AA 06)

- KANT, Immanuel *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS AA 04)
- KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996); Immanuel Kant *Kritik der reinen Vernunft* (KrVB561)
- KANT, Immanuel *Critique of Practical Reason* transl. Lewis White Beck (Indianapolis: The Bobbs Merrill Company, 1956 ) ; Immanuel Kant *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV AA 05)
- KANT, Immanuel *Critique of Judgement* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987 ); Immanuel Kant *Kritik der Urteilskraft* ( KU AA 05)
- PATTON, H.J *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy* (London: Hutchinson's University Library, 1947)
- RICHARDS, David *Sex, Drugs, Death and The Law* (New Jersey :Rowman and Littlefield, 1982)
- RUSE, Michael *Homosexuality : A philosophical Inquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1988 )
- SORELL, Tom, 'Punishment in a Kantian Framework' in Mat Matravers (ed) *Punishment and Political Theory* (Oregon: Hart Publishing, 1999)



**SOBRE ÉTICA E RELIGIÃO EM KANT**

**SOBRE ÉTICA Y RELIGIÓN EN KANT**

**KANT ON ETHICS AND RELIGION**

**Joel Thiago Klein**

Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: [jthklein@yahoo.com.br](mailto:jthklein@yahoo.com.br)

Natal (RN), v. 20, n. 33  
Janeiro/Junho de 2013, p. 161-180

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Esse artigo explora algumas relações na filosofia prática kantiana entre ética e religião. Defendem-se aqui duas teses. Primeira, que sobre a temática da superação do mal radical, a filosofia kantiana não estabelece a necessidade de se fazer uma escolha entre reforma ou revolução, pois ambas se referem a perspectivas distintas sobre a consideração da ação moral. Ligado a isso, a segunda tese é a de que as religiões históricas e a Teologia podem ter um papel positivo no esclarecimento moral, desde que elas entrem em um conflito legal com a faculdade da Filosofia.

**Palavras-chave:** ética, religião, mal radical, Estado, conflito das faculdades

**Resumen:** Este artículo explora algunas relaciones en la filosofía práctica kantiana entre ética y religión. Se defienden aquí dos tesis. Primero, que sobre la temática de la superación del mal radical la filosofía kantiana no establece la necesidad de hacer una opción entre reforma o evolución, porque ambas se refieren a perspectivas distintas sobre la consideración de la acción moral. Relacionado a eso, la segunda tesis es la de que las religiones históricas y la Teología pueden tener un papel positivo en el esclarecimiento moral, desde que entre en un conflicto legal con la facultad de filosofía.

**Palabras clave:** ética, religión, mal radical, Estado, conflicto de las facultades

**Abstract:** This paper discusses some relationships between ethics and religion in Kantian practical philosophy. Two theses are defended here. First, about the issue of overcoming the radical evil, it supports the claim that there is no need to make a choice between reform and revolution, because both present distinct perspectives of moral action. The second thesis that this paper supports is that historical religions and the faculty of theology can play a positive role in moral enlightenment, inasmuch as they enter into a legal conflict with the faculty of philosophy.

**Keywords:** ethics, religion, radical evil, State, conflict of faculties

No livro *A religião nos limites da simples razão*, Kant apresenta diversas questões filosóficas relacionadas à ética, à religião e sobre qual relação existe ou deveria existir entre ambas. Nesse artigo pretendo esboçar algumas reflexões a respeito de duas questões que me chamam particularmente a atenção. Primeira, seria possível falar, segundo a filosofia kantiana, de uma superação do mal por meio de uma constante progressão da disposição moral? Segunda questão, existiria algum papel positivo que a religião, a igreja e, até mesmo, o Estado poderiam ter em relação ao “esclarecimento moral religioso”? No que segue exploro um pouco cada uma dessas questões individualmente e na ordem mencionada.

**A questão do mal e da sua superação: reforma ou revolução?** A possibilidade de se falar sobre o progresso moral na ética kantiana normalmente se defronta com uma crítica profunda, que poderia ser nomeada de crítica da atemporalidade. Ela tem suas raízes na solução da terceira antinomia da *KrV*, segundo a qual, não se pode falar de progresso no nível noumênico, visto que progresso pressupõe uma sequência temporal, o que não poderia ser atribuído a esse âmbito.<sup>1</sup> Nesse sentido, Paul Stern assevera que

---

<sup>1</sup> Cf. “Segundo seu caráter inteligível (...) na medida em que é *noumenon*, nele nada *ocorre*, bem como não se encontra qualquer mudança que reclame uma determinação dinâmica de tempo, portanto nenhuma conexão de fenômenos enquanto causas (...)” (*KrV*, B 569; “Tendo em vista o caráter inteligível, do qual o empírico é só o esquema sensível, não vale qualquer *antes* ou *depois* (...)” (*KrV*, B 581). Todas as citações neste trabalho serão feitas segundo a *Akademie Ausgabe*,

(...) ao se referir à questão do desenvolvimento da disposição moral, Kant não pode deixar de encarar um dilema teórico real. De um lado, ele precisa conceder que a evolução da disposição ocorre dentro da ordem temporal objetiva; todavia ele também precisa acrescentar a caracterização dessa disposição como livre e portanto inteligível, visto que de outro modo o inteiro processo não representaria uma forma de desenvolvimento especificamente moral. (Stern, 1986, p. 528, tradução própria)

Esse dilema estaria representado na formulação de Kant, à primeira vista paradoxal, segundo a qual “a virtude está sempre em progressão, e, no entanto, encontra-se sempre também no seu ponto de partida” (MS, AA 06: 409). Segundo Stern, Kant tentaria solucionar esse problema com a questionável teoria da *revolução* da disposição de ânimo apresentada na *RGV*, segundo a qual o mal é superado por uma completa transformação da disposição de ânimo, a qual se assemelha a uma revolução. Mas, nesse caso, a teoria moral de Kant não poderia comportar a possibilidade de uma contínua progressão. Ou é tudo, ou é nada: o que exclui uma educação moral e o processo de um “esclarecimento moral”. Para se enfrentar essa questão e esboçar os traços gerais de uma resposta é preciso realizar uma análise mais cuidadosa da teoria kantiana.

Para Kant, um homem é mau não por que comete ações más, senão por que a máxima de sua ação é má (Cf. *RGV*, AA 06: 20). Mas como saber quais são as suas máximas, se não se pode vê-las? É preciso ressaltar aqui dois pontos importantes: primeiro, que, para Kant de ações más se pode inferir uma máxima má, mas, por outro lado, não se pode fazer isso das ações conformes ao dever, por isso, em segundo lugar, tem-se a tese da opacidade epistêmica da motivação da ação conforme ao dever (Cf. *KrV*, B579; *GMS*, AA 04: 406), isto é, que nem o próprio indivíduo pode ter certeza sobre quais os móbeis que foram os verdadeiros responsáveis pela escolha

---

sendo que as siglas utilizadas serão as seguintes: EaD = O fim de todas as coisas; KrV = Crítica da razão pura; KpV = Crítica da razão prática; RGV = A religião nos limites da simples razão; WDO = Que significa orientar-se no pensamento; WA = Resposta a pergunta: que é esclarecimento?; MS = Metafísica dos costumes; GMS = Fundamentação da metafísica dos costumes; SF = O conflito das faculdades. A indicação da tradução portuguesa utilizada se encontra na bibliografia.

da máxima, se foi o respeito pela lei moral, ou algum interesse fundado no amor-próprio.

Poder-se-ia criticar Kant por ter restringido a tese da opacidade epistêmica apenas às ações conformes ao dever, ou seja, que também com relação às ações más não se poderia determinar com certeza o seu verdadeiro fundamento de determinação, sua máxima. Não penso que esse possa ser o caso, visto que, quando se qualifica uma ação de má, não se está pensando apenas em seus possíveis efeitos nefastos, mas já se pressupõe principalmente que o agente tinha todas as condições de saber que com a sua ação tais efeitos se sucederiam. Ora, nesse caso, não há dificuldade alguma em determinar as máximas de um assassino em série ou de um criminoso profissional. Acredito, na verdade, que é de extrema importância manter essa dissonância entre as ações conformes ao dever e as contrárias ao dever, pois se essa diferença fosse apagada, na verdade, apagar-se-ia também o aspecto valorativo distintivo do direito e da ética. Enquanto o direito deve poder avaliar a intencionalidade das ações contrárias ao dever, a ética não se preocupa em avaliar a intencionalidade das ações conformes ao dever, mas sim apenas em apontar para os critérios que cada indivíduo deve observar para que ele constantemente se mantenha na senda do respeito pela lei, isto é, da ação por dever.

Sendo o arbítrio humano é livre, ele não se encontra determinado por natureza nem para agir segundo a lei moral, nem para agir segundo o princípio do amor-de-si. Por isso, o mal não pode residir em nada que determine o arbítrio, tal como ocorreria por uma inclinação ou impulso, mas deve estar sempre vinculado a uma regra que o arbítrio institui para si próprio. Assim, falar que o homem é mau por natureza só pode significar que ele possui naturalmente um fundamento subjetivo para escolher o princípio do amor-de-si como fundamento de sua máxima, mas não que ele faça essa escolha por natureza.

Para Kant, o mal é radical na natureza humana por dois motivos, por que ele atinge a máxima fundamental responsável por

toda a disposição de ânimo,<sup>2</sup> o que determina todas as outras máximas que são aplicáveis a situações específicas. Isto é, não se pode ser em parte bom ou em parte mau, ou se é completamente bom ou completamente mau. Além disso, o mal é radical na medida em que não remete a nada anterior, pois é fruto de uma escolha fundamental do indivíduo que não pode ser explicada por nenhum fator empírico.

Por isso, o mal não dimana da nossa limitação como seres sensíveis (Cf. *RGV*, AA 06: 43), mas é sempre fruto de uma escolha e, por conseguinte, o sujeito é sempre o culpado por ele. Por outro lado, o mal também possui um fundamento social. Nesse sentido, lê-se na *RGV*, que.

A inveja, a tirania e a ganância e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza [do ser humano], em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estejam mergulhados e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros. (*RGV*, AA 06: 94)

Com base nessa passagem, Wood assevera que “a identificação do mal radical com nossa sociabilidade insociável desempenha um papel central em um dos principais argumentos da *Religião*” (Wood, 2009, p. 125). Esse também é o entendimento de Schneewind (Cf. Schneewind, 2009, 108s). Contudo, essa não me parece uma referência adequada, pois a insociabilidade se vincula às inclinações e não às paixões, isto é, a insociabilidade poderia ser comparada com a *propensão* para o mal,<sup>3</sup> mas não com o mal mesmo, pois a insociabilidade não envolve necessariamente uma máxima que subordine a lei moral ao princípio do amor-de-si. Em

---

<sup>2</sup> Cf. “A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade” (*RGV*, AA 06: 25). Ver também: *RGV*, AA 06: 37.

<sup>3</sup> É importante deixar claro a separação entre “propensão para o mal” e “disposição para o bem”. A propensão indica certa tendência natural, mas que se encontra menos enraizada na natureza humana do que a disposição. Isto é, a disposição para o bem possui um caráter essencial e profundo, enquanto que a propensão também provém da constituição do ser humano, mas de uma forma mais superficial e não tão profunda. Cf. HÖFFE, 2001, 99.

outras palavras, mesmo um homem bom tem inclinações insociáveis e sempre as terá, pois

a diferença de se um homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): de qual dos móveis ele transforma em condição do outro. (RGV, AA 06: 36)

Mas a questão que se coloca aqui ainda é outra, isto é, uma vez que a tendência à insociabilidade se corrompeu, se transformando em paixões, ou nas palavras da *RGV*, uma vez que o mal já tenha se instalado nas disposições de ânimo dos seres humanos, então, têm-se o seguinte problema: *se e como esse mal radical pode ser superado?* Ora, para Kant, “o homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral” (RGV, AA 06: 36. 01-04; Cf. *MS*, AA 06: 400f). Ou seja, a lei moral sempre opera, mas nem sempre o homem a ouve, pois ele, por escolha própria e livre, decide inverter a ordem moral dos motivos da máxima fundamental, subordinando a lei moral ao princípio do amor-de-si. Por isso não se fala da maldade do coração humano, mas da sua perversidade, isto é, de uma situação em que ele se encontra e não de uma condição de sua constituição. “Assim, ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda a ter uma boa vontade, deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara” (RGV, AA 06: 44).

Mas ainda fica a questão de como o mal radical pode ser superado. Dito de outra forma, como nossa disposição originária para o bem pode ser restabelecida, já que ela jamais foi perdida? Ou ainda, como a pureza da lei como fundamento supremo de todas as máximas pode ser restabelecida? Entra aqui em questão a controversa teoria kantiana da revolução e da reforma da disposição de ânimo.

Muitos comentadores se engalfinham sobre a questão do que vem primeiro, a revolução da máxima fundamental, ou a reforma gradual da forma de pensar. Defende-se aqui que se pode *pensar* que ambas ocorrem *pari passu*. A revolução na forma de pensar é a *ratio essendi* da reforma, enquanto que a reforma é a *ratio*

*cognoscendi* da revolução. Ou seja, utiliza-se aqui uma estrutura explicativa semelhante àquela que Kant usou para tentar explicar a relação existente entre a liberdade e a lei moral na *Crítica da razão prática* (Cf. *KpV*, AA 05: 4). Isso pode ser percebido quando Kant afirma que para Deus, a mudança seria uma revolução, pois acontece no âmbito noumênico, a qual para nós é inacessível cognoscitivamente; já, para o juízo dos homens, isto é, no nível fenomênico, trata-se de uma reforma gradual da disposição de ânimo através do domínio da sensibilidade. Portanto, a pergunta sobre o que vêm primeiro, revolução ou reforma, simplesmente não faz sentido e precisa-se perceber que mais uma vez Kant faz uso da sua teoria da dupla consideração do mundo.<sup>4</sup> Veja-se, por exemplo, o seguinte excerto:

Para o modo de pensamento, é necessário a revolução, e por isso deve também ao homem ser possível, mas para o modo do sentido (que opõe obstáculos àquela) requer-se a reforma gradual. Isto é: quando o homem inverte o fundamento supremo de suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito suscetível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom; i.e., pode esperar que, semelhante pureza do princípio que adotou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante *progressão* do mau para o melhor. (RGV, AA 06: 47f)

Partindo da tese da opacidade gnosiológica da máxima fundamental, a leitura dessa passagem indica que a decisão que o próprio indivíduo toma de modificar seu modo de pensar, que, por princípio deve ser possível, também lhe é, por princípio, teoricamente não cognoscível (Cf. *RGV*, AA 06: 63. 13-21). O conhecimento da efetividade dessa intenção de cumprir a lei moral simplesmente por respeito se dá pela reforma gradual da sensibilidade, isto é, pelo controle das inclinações e pela constância das ações conformes ao dever (Cf. *RGV*, AA 06: 68ff). Por outro lado, a incapacidade da reforma, isto é, a constante necessidade de

---

<sup>4</sup> Concordo com Forschner (2011) de que é preciso para se compreender melhor esse tema, resgatar a teoria kantiana da consideração dos objetos de um duplo ponto de vista, mas a utilização do esquema explicativo da *KpV* é, até onde sei, de minha iniciativa.

se apegar a motivos empíricos para agir indica ou a não realização da revolução ou a constante recaída no princípio mau. Nesse sentido, Kant adverte:

Talvez nunca um homem tenha cumprido de um modo totalmente desinteressado (sem mistura de outros móveis) o seu dever conhecido e por ele venerado; talvez ninguém chegue tão longe, mesmo com o maior esforço. Mas pode certamente, ao inquirir em si mesmo com o mais cuidadoso auto-exame, tornar-se consciente da existência de motivos concorrentes, mas ele pode muito antes tornar-se consciente da abnegação de muitos motivos que impedem a ideia do dever, por conseguinte, a máxima de tender para máxima de tender para aquela pureza, disso é ele capaz; e isto é também o suficiente para a sua observância do dever. Pelo contrário, transformar em máxima o fomento da influência de tais motivos sob o pretexto de que a natureza humana não tolera tal pureza (o que ele, no entanto, também não pode afirmar com certeza) é a morte de toda a moralidade. (TP, AA 08: 284f. 21-11, tradução modificada)

A compreensão dessa passagem é bastante complicada. Algumas linhas antes, Kant afirma que não é possível ter a consciência de que nenhum outro motivo concorrente de ordem empírica esteja operando na determinação da ação conforme ao dever. Nesse caso, o sentido da passagem citada é que, com um cuidadoso auto-exame, é possível perceber quando há um motivo concorrente atuando na determinação da máxima, mas disso não se segue que se pode garantir que todo motivo possa ser percebido, pois “a inexistência de algo (por conseguinte, também de uma vantagem secretamente pensada) não pode em geral ser também objeto da experiência”. É nesse sentido, que a principal tarefa do ser humano é realizar uma auto-avaliação constante e se disciplinar no intuito de diminuir ao máximo a influência de motivos externos à lei moral na determinação de sua máxima.

Ora, com base nisso, pode-se responder a crítica de Geismann de que não se poderia aproximar a filosofia kantiana da história da filosofia moral, pois a primeira operaria num esquema de contínua reforma, enquanto que a segunda pressuporia apenas uma revolução (Cf. Geismann, 2009, 107; e 115, nota 788). Na verdade, pode-se falar sim de uma constante *reforma moral* do gênero humano e não apenas de uma reforma jurídica. Quando se fala do homem na sua perspectiva fenomênica fala-se de reforma,

quando se fala do homem na sua perspectiva noumênica, fala-se de revolução, assim, pode-se falar tanto de reforma, quanto de revolução moral, dependendo da questão que se queira tratar. Quando se está pensando em meios para saída do homem do estado corrompido, então aborda-se em primeiro plano a perspectiva da reforma, afinal se tem em vista o ser humano enquanto mergulhado no mundo fenomênico e como estando sujeito a um esclarecimento moral que também pode comportar um aspecto pedagógico.

Falando-se de progresso moral *stricto sensu*, fala-se então da saída do estado de natureza ético para se entrar em um estado civil ético, isto é, uma comunidade ética. Alguns comentadores apontam essa comunidade ética como objetivo do progresso humano na história. Esse *apenas indiretamente* poderia ser o caso. O soberano político não pode forçar a entrada dos indivíduos na comunidade ética, pois entrar em semelhante estado deve ser o resultado de uma decisão livre. Segundo Kant,

ai do legislador que, pela boa ação, pretendesse levar a cabo uma constituição orientada para fins éticos! Efetivamente, produziria assim não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política. (RGV, AA 06: 94)

Contudo, tomando o funcionamento do princípio mau e do princípio bom como duas forças antagônicas, se se diminuir os efeitos do princípio mau sobre a sensibilidade, como, por exemplo, ao se estabelecer gradativamente uma sociedade civil mais justa, abre-se maior espaço para que a força positiva da lei moral se manifeste sobre o indivíduo.

**Sobre o esclarecimento moral nos assuntos de religião.** No escrito *Resposta à pergunta: que significa esclarecimento?*, Kant acentua prioritariamente o esclarecimento nas coisas de religião, pois, segundo ele, a tutela religiosa além de ser “a mais prejudicial, é também a mais desonrosa” (WA, AA 08: 41). Quando um Clérigo diz: “não raciocines, acredita!”, abre-se espaço para a completa heteronomia da razão prática. No texto encontrado e editado por Henrich, Kant constata que

[s]ob todos os meios de [(condução)] em que o povo pode ser pacientemente dominado pelo próprio homem, o mais vigoroso é a crença em poderes incertos, os quais são suprassensíveis e ocorreram apenas em favor de certos escolhidos. (Kant *apud* Henrich, 1996)<sup>5</sup>

Quando se estufa os pulmões para bradar abertamente em favor de uma crença cega que domina a tudo, então a razão prática sucumbe e a menoridade se perpetua. Assim, o Esclarecimento se coloca em oposição ao misticismo, segundo o qual, os conhecimentos são revelados por uma suposta inspiração ou intuição intelectual para alguns escolhidos. Em *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant denomina ironicamente esses “escolhidos” de gênios, os quais atuam segundo a máxima da invalidade de uma razão legisladora, por eles chamada de iluminação (*Erleuchtung*). Mas esse proceder, para Kant, não é nada mais do que superstição, pois se baseia na total subordinação da razão a fatos, isto é, exige-se que a razão se subordine àquilo que os gênios, ou os pastores do povo dizem (Cf. *WDO*, AA 08: 145-146). Segundo o texto da *RGV*, seriam quatro os danos que o uso de certas ideias transcendentais poderiam causar à religião natural, a saber: 1. para a suposta experiência interna (efeitos da graça), o *fantismo* (*Schwärmerei*); 2. para a pretensa experiência externa (milagres), a *superstição* (*Aberglaube*); 3. para a imaginária iluminação intelectual quanto ao sobrenatural (mistérios), o *iluminismo* (*Illuminatism*), a ilusão sectária; 4. Para os ousados intentos de atuar sobre o sobrenatural (meios da graça), a *taumaturgia* (*Thaumaturgie*) (Cf. *RGV*, AA 06: 53. 01-07). Trata-se de ‘extravios de uma razão que vai além de suas fronteiras’ e que não podem receber qualquer uso teórico ou prático. *Mais do que isso, essas ideias contradizem a razão prática, pois apelam para os efeitos da graça, a qual é exatamente o “nada fazer”*. Nas palavras de Kant, seria como ‘oferecer ópio à consciência’ (Cf. *RGV*, AA 06: 78n).

A tutela religiosa pode inclusive impedir toda a forma de pensamento livre:

---

<sup>5</sup> “Unter allen [(Leitungs)] Mitteln Menschen ja selbst Volker ge... und geduldig beherrscht werden können ist der Glaube an unsichtbare Mächte welche nur gewissen Auserwählten zu Theil geworden [ist] und übersinnlich sind die Kräftigste.”

Em virtude da propensão do homem para a fé servil no culto divino, a qual estão por si inclinados a dar não só a maior importância antes da fé moral (que consiste em servir a Deus mediante a observância dos seus deveres), mas até a única importância, que compensa todas as outras deficiências, é fácil aos guardiões da ortodoxia, como pastores de almas, inspirar um devoto temor face ao menor desvio de certos enunciados de fé, fundados na história, e inclusive, face a toda a investigação, de tal modo que não se atrevem a deixar subir em si, nem sequer no pensamento, uma dúvida contra as proposições que lhe são impostas, porque tal equivaleria a dar ouvidos ao espírito mau. (RGV, AA 06: 133n)

Mas como essa tutela religiosa pode ser quebrada? Para Kant, essa tutela é gradativamente superada na medida em que o Estado *permite* o conflito legal da faculdade de filosofia e da faculdade de teologia. O conflito *ilegal*

é uma disputa pública das opiniões, por conseguinte, um conflito erudito ou quanto à *substância*, se não fosse sequer permitido *impugnar* uma proposição pública, porque não é permitido proferir um juízo público sobre ela e o seu contrário; ou simplesmente quanto à *forma*, se o modo como é conduzida a discussão não se assenta em argumentos objetivos do adversário, mas em motivos subjetivos que determinam o seu juízo mediante a *inclinação* para, graças à astúcia (que engloba igualmente a corrupção) ou à violência (ameaça), o levar ao consentimento. (SF, AA 07: 29)

Nessa definição que envolve um aspecto substancial e outro formal fica evidente que há diversas formas de se impedir um conflito legal das faculdades. No aspecto substancial de um conflito ilegal está em questão a própria possibilidade de liberdade de expressão e, por conseguinte de liberdade de pensamento, visto que, como apontou Kant outrora, a restrição civil da liberdade de falar e escrever repercute diretamente na própria capacidade de pensar.<sup>6</sup> A respeito desse aspecto substancial, é sabido que o próprio

---

<sup>6</sup> Cf. “A liberdade de pensar opõe-se em *primeiro lugar a coação civil*. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção

Kant sofreu os efeitos da lei de censura imposta pelo rei Frederico Guilherme II, por ocasião da publicação da *Religião nos limites da simples razão*. Contudo, ainda é possível outra forma de conflito ilegal que tem efeitos que são tão prejudiciais quanto, mas que pode passar despercebida, pois ela pode dar uma aparência de que na esfera pública há debate e arrazoamento, porém, na verdade, há apenas uma aparência de liberdade e debate. Pode-se dizer que esse conflito ilegal segundo a forma surge de um mau uso da “da liberdade do uso público da razão”, conceito que Kant apresentou no ensaio sobre o *Esclarecimento*. O uso público da razão exige que os indivíduos se comportem como eruditos perante uma comunidade de eruditos, ou seja, em um debate somente é legítimo se servir de argumentos que podem ser racionalmente partilhados pelas partes envolvidas. Isso implica na ilegitimidade de argumentos que fazem apelo à astúcia (vista como mera sofística) ou às inclinações, sejam elas, paixões ou sentimentos em geral, pois tais fundamentos não permitem que prevaleça a posição com melhores argumentos, mas aquela que consegue mobilizar um maior número de elementos que o povo inculto e não esclarecido aceita com facilidade. Em uma tal situação de conflito ilegal das faculdades ocorre a constante derrota da Faculdade de Filosofia. É nesse sentido que em um *conflito legal*:

as doutrinas e as opiniões que as Faculdades [no caso, as Faculdades da Teologia, Direito e Medicina com relação à Faculdade da Filosofia] têm de resolver entre si em nome dos teóricos, disseminam-se num outro gênero de público, a saber, no de uma comunidade erudita que se ocupa das ciências; o povo resigna-se a nada de tal entender, mas o governo acha que não lhe convém lidar com ações eruditas.\*

\* Pelo contrário, se o conflito fosse apresentado à comunidade civil (publicamente, por exemplo, nos púlpitos), como de bom grado tentam os profissionais (sob o nome de práticos), seria de modo incompetente submetido ao tribunal do povo (ao qual não cabe juízo algum em matéria

---

poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar*, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis, e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males desta situação” (*WDO*, AA 08: 144).

de ciência) e deixa de ser um conflito de eruditos; e surge então o estado de conflito ilegal, que acima se mencionou, em que se expõe doutrinas conformes às tendências populares e se espalha a semente da insurreição e das facções, pondo assim o governo em perigo. (SF, AA 07: 34)

Enfim, caso a legalidade do conflito entre as faculdades seja respeitada, então a Filosofia pode colocar questionamentos à Teologia, mas principalmente, pode mostrar-lhe que a única forma dela fazer um uso coerente, seja da sua doutrina histórica, seja de suas ideias religiosas é quando adota como pedra de toque da verdade da sua interpretação da fé histórica uma crítica da razão pura e os conceitos morais da razão prática pura. Isso significa que as religiões históricas devem perceber que todo antropomorfismo que não seja simbólico tem consequências extremamente prejudiciais (Cf. *RGV*, AA 06: 64n.) e que, se a razão prática pura não oferecesse os arquétipos morais pelos quais a própria religião história devesse se orientar, a última seria destituída de todo sentido (Cf. *RGV*, AA 06: 104. 19-26).

Mas Kant parece deixar em aberto uma atuação mais ativa do Estado nos assuntos da religião. Entre diversos aspectos, sua posição parece consistir no seguinte:

1. É de sumo interesse para o Estado que os seus cidadãos se desenvolvam moralmente, nesse caso, também é de sumo interesse do Estado que a seitas eclesiais que ele permite em seu domínio não sejam apenas um ortodoxismo sem alma ou um misticismo que deteriora a razão. Isso é indicado na seguinte passagem:

Mas [o governo] não confirmaria pela sua autoridade o *ortodoxismo*, i.e., a opinião de que a fé eclesial é suficiente para a religião; porque este considera como secundários os princípios naturais da moralidade, já que a última é antes o apoio essencial com que o governo deve poder contar, se pretende ter confiança no seu povo. Por fim, ainda menos pode elevar o *misticismo*, enquanto opinião do povo de conseguir partilhar por si da inspiração sobrenatural, à categoria de uma fé eclesial pública, porque nada de público é e, por isso, se subtrai de todo à influência do governo. (SF, AA 07: 60. 12-20; Cf. também *SF*, AA 07: 65. 08-25)

2. A crença não tolera nenhum imperativo, isto é, não pode ser obrigada.<sup>7</sup> Por conseguinte, o Estado *jamais* deve interferir nos assuntos de religião *no sentido de obrigar seus cidadãos de qualquer forma que seja a frequentar algum tipo de culto*.

3. Caso o Estado ordene algo que for contra a verdadeira religião, isto é, que for contra o mandamento moral, então há o dever moral de *desobedecer* às leis do Estado. Se o Estado exigisse, por exemplo, que os cidadãos passassem a agir de forma que contradissesse o mandamento moral, tratando de uma forma moralmente indigna um determinado grupo étnico, por exemplo, então os membros daquela seita eclesial, mas também todos os outros cidadãos teriam o dever moral de desobedecer ao Estado (entendido nesse caso como governo) (Cf. *RGV*, AA 06: 99n; 153n). Porém, se são os *ensinamentos históricos* de uma determinada seita eclesial que vão contra as leis do Estado, então o Estado tem todo direito de interferir naquela igreja visível, inclusive chegando a proibi-la enquanto culto público. Isso não significa que os adeptos dessa seita não possam fazer um uso público de sua razão a respeito desse assunto, mas isso é distinto de realizar um culto público, o que para Kant não passa de um uso privado da razão. Por exemplo, se o Estado afirma direitos sociais e civis para um determinado grupo de pessoas, seja minoria ou não, e uma determinada seita eclesial defende valores opostos em cultos públicos ou em meios de comunicação, ou seja, prega contra a decisão do Estado (fazendo, nesse sentido, um uso privado de sua razão), então o Estado poderia até “fechar” aquela igreja. Nesse sentido, lê-se:

No entanto, só na medida em que uma comunidade ética tem de se fundar em leis *públicas* e conter uma constituição que nelas se funda, os que livremente se associam para ingressar em tal estado terão não de se deixar ordenar pelo poder político como devem dispor ou não dispor interiormente tais leis, mas sim tolerar restrições, a saber, relativamente à condição de que nada exista na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como *cidadãos do Estado*; embora, se a

---

<sup>7</sup> Cf. “Por proposições de fé não se entende o que se deve crer (pois o crer não tolera imperativo algum), mas o que é possível e oportuno admitir num propósito prático (moral), embora não seja justamente demonstrável, por conseguinte, só pode ser crido.” (*SF*, AA 07: 42. 03-06)

primeira vinculação é de índole genuína, de nenhum modo há que preocupar-se do último. (RGV, AA 06: 94 – itálicas nossas)

4. Ainda que a verdadeira religião se funde apenas sobre a razão prática, para o povo em geral, tal doutrina não é o suficiente, pelo menos não inicialmente, e também não por um longo tempo:

para o povo nenhuma doutrina que esteja fundada na simples razão parece ser boa para constituir uma norma imutável e ele exige ainda uma revelação divina, portanto, também uma autenticação histórica da sua autoridade, mediante uma dedução de sua origem. (RGV, AA 06: 112. 21-24; Cf. também *SF*, AA 07: 53. 01-05 )

Ou seja, Kant pensa que existe uma religião natural na razão prática de cada um, mas para a maioria das pessoas ela não consegue se manifestar em sua pureza, pelo menos não inicialmente, mas precisa ser acompanhada de elementos da fé eclesial. Nesse caso, a igreja visível e a fé eclesial funcionam como *veículos* pelos quais ocorre uma “vazão” das ideias práticas da razão pura relacionadas com a religião.

5. A igreja visível deve enfraquecer gradativamente a ênfase de seus ensinamentos baseados em crenças históricas e ir acentuando e priorizando os ensinamentos baseados apenas na religião racional, isto é, no cumprimento do mandamento moral e na acentuação do catecismo moral em relação ao catecismo da religião histórica. Com isso, gradativamente deveria desaparecer as diferenças entre “pastor” e “rebanho” ou entre “leigos” e “clérigos”. Mas a superação dessas diferenças é apenas um ideal regulativo que jamais será alcançado de modo completo, mas que faculta uma aproximação infinita não por meio de revoluções, mas apenas através de reformas (Cf. *RGV*, AA 06: 122. 03-24). Desse modo, os indivíduos não estariam na situação daqueles que de repente se soltam dos grilhões da menoridade religiosa (como que por uma revolução), mas que exatamente por isso “só conseguem dar um salto inseguro sobre o mais pequeno fosso, por que não estão habituados ao movimento livre” (Cf. *WA*, AA 08: 36. 04-15). Por conseguinte, pode-se dizer que cabe à igreja visível a tarefa de promover um esclarecimentos gradual a respeito da verdadeira religião, a qual consiste essencialmente no cumprimento do dever

moral, *o qual não é nenhum dever em especial para com Deus*, isto é, não há nenhum mandamento moral que exija qualquer ação de louvor ou agradecimento a Deus. Agradar e louvar a Deus significa simplesmente, na perspectiva kantiana, cumprir o mandamento moral, pois o mandamento moral não o é por que Deus assim o ordenou, mas por que, caso exista um Deus, ele próprio, sendo quem é, não poderia ter ordenado outra coisa. Deus não se encontra sobre a lei moral, mas ele mesmo está vinculado a ela, ainda que, por ser quem é, de uma forma privilegiada, isto é, caso Deus exista, a lei moral não é um mandamento para Deus, mas se encontra já por princípio vinculada ao seu querer da forma mais harmoniosa possível. A vontade de Deus não quer nada mais do que aquilo que a própria lei moral prescreve e determina como o bem.

6. O Estado pode velar pelo esclarecimento moral de “forma negativa” dentro das seitas eclesiais (igreja visível) na medida em que *promove* o conflito legal das faculdades e exige uma boa formação religiosa estatutária aos clérigos. O clérigo, assim como qualquer outra profissão pode e deve ser regulada pelo Estado, isto é, o Estado tem o direito de exigir uma boa formação daqueles que servirão nos templos. Essa formação deve ser dupla: por um lado, ela deve dizer respeito ao conhecimento adequado dos fundamentos históricos de determinada seita eclesial (conhecimentos profundos de exegese bíblica, por exemplo); por outro, deve ter um conhecimento adequado dos princípios morais que sustentam o Estado e dos princípios morais da verdadeira religião. Nesse sentido,

arrisco-me a propor se não seria bom, após o cumprimento da instrução acadêmica na teologia bíblica, acrescentar sempre para conclusão, como necessário para o completo equipamento do candidato, um curso especial sobre a pura doutrina *filosófica* da religião (que utiliza tudo, inclusive a Bíblia), segundo um fio condutor como, por exemplo, este livro (ou também outro, se se conseguir dispor de outro melhor da mesma índole). (RGV, AA 06: 10. 20-27)

Assim, o Estado não deve atuar *diretamente* na formação moral-religiosa de seus cidadãos, mas pode e deve atuar *indiretamente*, garantido que as seitas eclesiais que ele permite em seu domínio não contradigam, em primeiro lugar, os fins do próprio Estado e, em segundo lugar, garantindo que elas tenham condições

de ajudar na formação moral dos cidadãos. É importante frisar que não se trata aqui de uma interferência direta da opinião política do Estado nos assuntos da religião histórica, mas de uma garantia de que ocorra o tão frutífero *conflito legal das faculdades*. Isso não contradiz a afirmação de Kant de que

um príncipe que não acha indigno de si dizer que tem por dever nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhes aí a plena liberdade, que, por conseguinte, recusa o nome de *tolerância*, é efetivamente esclarecido. (WA, AA 08: 40)

Em outras palavras, o Estado não diz o que as seitas históricas têm de pregar, mas isso não significa que ele não possa exigir duas condições, primeira, que o culto das seitas eclesiais não contradiga os fins essenciais do próprio Estado e, segunda, que a formação dos clérigos, enquanto eruditos, não seja deficiente. O clérigo, enquanto erudito,

tem a plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de errôneo há [no símbolo da Igreja], e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja. (WA, AA 08: 38. 05-08).

Contudo, não é o Estado que oferece a boa formação erudita, mas a Universidade, como uma instituição independente formada pela comunidade de eruditos, através das faculdades de Teologia e Filosofia. Mas o que a Filosofia ensinaria aos estudantes de Teologia? Ensinaria, por exemplo, que toda a interpretação da Bíblia deveria ser pautada numa interpretação simbólica a partir de conceitos morais, ou ainda, que se trata, sobretudo, de apresentar a lei moral a partir de uma perspectiva religiosa.

Existe uma religião natural ou racional na razão prática pura a qual possui arquétipos morais que podem fortalecer a própria moralidade. Não há nenhuma contradição entre a autonomia da vontade e a religião racional, ao contrário, há uma complementação que fortalece a disposição de ânimo moral do indivíduo. Contudo, esse não é necessariamente o caso com relação aos diversos tipos de

seitas eclesiais, “igrejas visíveis” e os diversos tipos de fé histórica. Mas uma fé eclesial pode se tornar o “esquema sensível” da “religião racional” e da “igreja invisível” na medida em que ela tem como elemento constitutivo essencial o potencial esclarecedor que auxilia o gênero humano a se aproximar do ideal da igreja invisível. Kant vê esse potencial de instrução moral no cristianismo, quando ele fala do *amor à lei e aos homens*. Mas caso o cristianismo adicionasse, como muitas vezes aconteceu em sua história, alguma autoridade coativa, seja por temor divino ou terreno, *então ele se torna indigno e moralmente repulsivo* (Cf. *EaD*, AA 08: 338. 02-15; 339. 26-37). Ora, mas se as seitas históricas e o cristianismo não devam ser coercitivos, o Estado, por outro lado, pode exercer seu poder coercitivo sobre as seitas eclesiais para garantir que nenhuma delas exerça em seus domínios coerção sobre os cidadãos, mais do que isso, ele pode exercer seu poder coercitivo para regular e influenciar de maneira *indireta* a Teologia e as igrejas visíveis, na medida em que promove o conflito *legal* entre Teologia e Filosofia. Com isso, o Estado ofereceria as condições para que os clérigos, enquanto tutores do povo, não sejam menores. O importante é que o esclarecimento nos assuntos da religião não ocorra por revoluções, mas através de uma reforma gradual das próprias seitas eclesiais e das “igrejas visíveis”, pois uma revolução sempre pode comportar um custo e um risco demasiado alto para o esclarecimento moral.

### Referências

- FORSCHNER, Maximilian. Über die verschiedenen Bedeutungen des „Hangs zum Bösen“. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2011, 71-90.
- GEISMANN, Georg. *Kant und kein Ende. Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

- HENRICH, Dieter. Zu Kants Begriff der Philosophie. In: KAULBACH, Friedrich; RITTER, Joachim (Hrgs.). *Kritik und Metaphysik* (Festschrift für Heinz Heimsoeth), Berlin: de Gruyter, 1966, 40-59.
- HÖFFE, Otfried. „Königliche Völker“: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff.
- \_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Das Ende aller Dinge*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Der Streit der Fakultäten*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Die Metaphysik der Sitten*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Was heißt: Sich im Denken Orientieren?* Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- SCHNEEWIND, Jerome B. Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability. In: RORTY, Amélie O., SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 94-111.
- STERN, Paul. The problem of history and temporality in kantian ethics. In: *Review of Metaphysics*, n.39, 505-545, 1986.
- WOOD, Allen W. Kant's fourth proposition: the unsociable sociability of human nature. In: RORTY, Amélie O., SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. Cambridge: University Press, 2009, 112-128.

**SOBRE A CARACTERIZAÇÃO DO CONCEITO  
DE DIGNIDADE EM KANT**

**SOBRE A CARACTERIZACIÓN DEL CONCEPTO  
DE DIGNIDAD EN KANT**

**KANT 'S CONCEPT OF DIGNITY**

**Milene Consenso Tonetto**

Professora da Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** O artigo tem por objetivo analisar a concepção de Kant sobre a dignidade humana caracterizada como um valor incondicional e incomparável. Depois de determinar o que é exatamente este valor, o artigo investiga quais seres possuem dignidade. Kant diz que a autonomia é o fundamento da dignidade e isto é uma propriedade da vontade de todo ser racional. Finalmente, o trabalho defende que a dignidade da humanidade é uma propriedade metafísica.

**Palavras-chave:** dignidade, humanidade, valor intrínseco, autonomia.

**Resumen:** El presente artículo tiene por objetivo analizar la concepción de Kant sobre la dignidad humana caracterizada como un valor incondicional e incomparable. Después de determinar la esencia de este valor, el artículo investiga los seres que poseen dignidad. Kant dice que la autonomía es el fundamento de la dignidad y que constituye una propiedad de la voluntad de todo ser racional. Finalmente, el trabajo defiende que la dignidad de la humanidad es una propiedad metafísica.

**Palabras clave:** dignidad, humanidad, valor intrínseco, autonomía.

**Abstract:** This paper aims to analyze Kant's conception of human dignity characterized as an unconditional and incomparable worth. After determine what this value is exactly, we will investigate what beings have dignity. Kant says that autonomy is the ground of dignity, and this is a property of the will of every rational being. Finally, we will argue that the dignity of humanity is a metaphysical property.

**Keywords:** dignity, humanity, intrinsic value, autonomy.

**Considerações iniciais.** Este artigo tem por objetivo analisar a concepção kantiana de dignidade humana e avaliar se ela pode ser classificada como uma propriedade não natural ou metafísica. Para isso ser realizado, o artigo procurará responder a duas questões. A primeira delas diz respeito à análise do *valor* da dignidade descrito por Kant como incomparável e incondicional. Todos os seres racionais com dignidade são sem exceção valiosos e merecedores de respeito. A concepção de dignidade de Kant difere da apresentada por Hobbes, a saber, a de que “o valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem” (Hobbes, 1979, p. 54). Apesar de ser atraente e fundamental para a consciência moral moderna, o argumento da dignidade humana de Kant sofre objeções. Para alguns comentadores, por exemplo, Allen Wood, o argumento de Kant concede o estatuto moral fundamental de possuir dignidade apenas às pessoas, isto é, aos seres racionais que possuem uma razão instrumental, prudencial, e acima de tudo, que são moralmente responsáveis por aquilo que fazem. Segundo ele, esta ideia pode ter certas consequências que são paradoxais e até mesmo censuráveis (Wood, 2008, p. 95). Por exemplo, pode-se pensar que seres como as crianças que ainda não são pessoas, no sentido estrito, ou aqueles que perdem temporariamente suas capacidades racionais também têm dignidade e, por isso, certos direitos. De maneira geral, o argumento de Kant não seria fecundo para pensar sobre questões éticas contemporâneas, por exemplo, se temos ou não razões morais para nos preocuparmos como bem-estar dos seres irracionais.

Depois de averiguar em que propriamente consiste este valor, investigaremos o que ou quais seres possuem dignidade. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que a moralidade e a humanidade são as únicas coisas que possuem dignidade (GMS, AA 04: 435)<sup>1</sup>. Na *Doutrina da Virtude*, Kant afirma que “somente o homem, considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo o preço (...) possui uma dignidade (um valor intrínseco absoluto)” (TL, AA 06: 435). Sendo assim, a chave para se entender a questão de se a dignidade é uma propriedade natural ou metafísica é investigar porque “a autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (GMS, AA 04: 436). Ao tratar dessas duas questões, teremos condição de responder à pergunta central deste artigo e defender que a dignidade da humanidade é uma propriedade metafísica.

**O que é dignidade para Kant?** Kant utiliza dois adjetivos ao tratar da dignidade na *GMS*. Ela é descrita como “um valor incondicional e incomparável” (GMS, AA 04: 436). Pode-se afirmar que a dignidade é incondicional porque seu valor não depende de fatos contingentes e nem de uma situação específica para ser estabelecido. O valor da dignidade de algo não reside nos efeitos que dele podem ser derivados, nem na vantagem e utilidade que ele proporciona, mas somente em si mesmo. Segundo Thomas Hill, “qualquer coisa que tem dignidade tem esse valor independentemente de algum efeito, lucro ou vantagem que ela possa produzir” (HILL, 1992, p. 47-8). A dignidade é um valor que não depende de um preço de mercado e de um preço afetivo. Para Kant, “o que se relaciona com as inclinações e necessidades humanas em geral tem um *preço de mercado*; o que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, um comprazimento (...), [tem] *um preço afetivo*”. (GMS, AA 04: 435). Algo que possui dignidade tem esse valor de maneira incondicional, isto é, independente do fato contingente de algumas vezes ser útil ou desejado. Pode-se afirmar que as coisas que possuem um mero preço têm um valor

---

<sup>1</sup> Conferir sistema de abreviações no final do texto.

que é dependente da sua utilidade. Seu valor está condicionado à qualidade de ser útil. Por outro lado, as coisas que dependem de um sentimento individual possuem um valor afetivo. Estas também possuem um valor condicional, pois dependem desse sentimento de afeição para serem valorizadas. Para Kant, “todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria sem valor” (GMS, 04: 428). Por outro lado, a dignidade tem um valor intrínseco: “aquilo (...) que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco (*einen innern Wert*)<sup>2</sup>, isto é, *dignidade*”. (GMS, AA 04: 435). Algo que possui um valor incondicional tem valor intrínseco, ou seja, possui valor em si mesmo. Kant acredita que se há um Imperativo Categórico, deve haver “alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas” (GMS, AA 04: 428). Como veremos, a humanidade será portadora desse valor absoluto.

Outra consideração ainda pode ser acrescentada em relação à incondicionalidade da dignidade. Para Hill, o que tem dignidade possui valor independentemente da avaliação dada de *fato* por alguém. “Assim, quando Kant fala da dignidade como um valor intrínseco ele não quer dizer que, na realidade, as pessoas valorizam o que tem dignidade por si mesmo. O ponto é que uma pessoa perfeitamente racional poderia assim valorá-la” (Hill, 1992, p. 48). Ou seja, uma pessoa portadora de uma razão prática moral poderia reconhecer esse valor intrínseco como sendo o fim objetivo de suas ações. Na próxima seção, esse ponto será esclarecido.

Em relação ao segundo adjetivo, Kant utiliza “incomparável” para descrever a dignidade como um valor que está “acima de todo o preço” (GMS, AA 04: 434- 435), e assim como um valor que não admite equivalente. Isso pode ser confirmado na seguinte passagem

---

<sup>2</sup> As traduções encontradas para *einen innern Wert* são as seguintes: Paulo Quintela traduz como “um valor íntimo”. Conferir: Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural: Coleção Os Pensadores, 1980, p. 140); Guido Antonio de Almeida traduz por “um valor intrínseco”. Conferir: Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, p. 265.

da *GMS*: “quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade” (*GMS*, AA 04: 434). Segundo Hill, ao qualificar a dignidade como um valor incomparável, Kant quer ao menos dizer que “se alguém tiver que escolher entre algo que possui dignidade e algo que possui um mero preço, ele deve sempre escolher o primeiro” (Hill, 1992, p. 48). Nenhuma quantia de valor que depende de necessidades contingentes pode justificar o sacrifício da dignidade. Algo com um valor incomparável não pode ser destruído ou prejudicado em nome de um fim que possui valor relativo. Se a dignidade é um valor incomparável, então, ela não pode ser trocada por um objeto que possui um preço de mercado. Poderíamos perguntar se a dignidade de uma pessoa pode ser maior do que a dignidade de outra pessoa ou se a dignidade de duas pessoas pode ser duas vezes maior do que a dignidade de uma pessoa. A resposta de Kant seria a de que a dignidade não pode ser negociada, pois ela não admite um equivalente nem mesmo entre seres que possuem dignidade. Para Kant, não se poderia aceitar o sacrifício de um único ser humano para o bem de um número maior. Assim, por exemplo, no caso do dilema do trem desgovernado (*trolley's problem*), Kant não justificaria puxar a alavanca para desviar o trem e salvar mais vidas matando, todavia, uma pessoa, por meio do argumento de que haveria uma maior quantidade de dignidade preservada. Esses seriam exemplos de implicações práticas que poderíamos extrair a partir da qualificação da dignidade como um valor incomparável e incondicional.

**O que ou quais seres possuem a dignidade?** Nesta seção, investigaremos porque Kant atribui dignidade à moralidade e à humanidade. Constataremos que a atribuição deste valor está relacionada com a concepção de metafísica adotada por ele. Desse modo, precisamos inicialmente esclarecer o que significa metafísica para Kant. Podemos afirmar, segundo Almeida, que “Kant adota em face da metafísica uma posição, não ambígua, (...) mas ambivalente” (Almeida, 2009, p. 12), pois se baseia em duas suposições de natureza diferente. Kant entende por metafísica um conhecimento

por meros conceitos, portanto não empírico, mas *a priori*, de entidades não sensíveis (a existência de Deus, a imortalidade da alma, etc.) baseando-se em duas teses diferentes. “A primeira afirma a possibilidade de um conhecimento *a priori*, por meros conceitos. A segunda afirma a existência de entidades não sensíveis que podem justamente ser conhecidas por meros conceitos” (Almeida, 2009, p. 12). É importante ressaltar que Kant entende por conhecimentos *a priori* aqueles que se dão independentemente de toda e qualquer experiência (KrV, B 3). Ele também menciona que a necessidade e a universalidade são indícios seguros de um conhecimento *a priori* (KrV, B 4). Ou seja, o conhecimento *apriorístico* é necessário porque não poderia ser diferente e universal porque pode ser aplicado a todos os objetos de um determinado tipo. Como veremos, Kant menciona que a dignidade é uma *mera ideia* (GMS, AA 04: 439), ou seja, uma representação de algo incondicionado e, nesse sentido, poderemos classificá-la como uma propriedade metafísica.

O conceito de dignidade é tratado na *GMS* a partir do desenvolvimento da ideia de um reino dos fins. Para Kant, no reino dos fins, há dois tipos diferentes de fins, a saber, os fins próprios ou pessoais (subjativos) e os fins em si mesmos (fins objetivos). Segundo ele, os fins em si mesmos possuem dignidade e os fins pessoais possuem um preço ou valor de troca. Para explicar essa posição com maior clareza, precisamos reconstruir o argumento utilizado por Kant no desenvolvimento da segunda formulação do Imperativo Categórico.

Segundo Kant, tudo na natureza age segundo leis. Todavia, “só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (GMS, AA 04: 413). Quer dizer, a vontade é a faculdade existente em nós de derivar resultados práticos (isto é, ações) das exigências da razão. Kant explica porque a vontade deve ser determinada por um fim: aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o fim (*Zweck*), e este, se é dado só pela razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. (GMS, AA 04: 427). A vontade de um ser racional está sempre direcionada

a um fim que ele se coloca. Nenhuma ação humana, para Kant, pode ser destituída de fim, isto é, de um objeto do livre arbítrio: “ter um fim para as ações é um ato de liberdade” (TL, AA 06: 385). Nesse sentido, ele argumenta que o fim enquanto princípio objetivo será a natureza racional e esta deverá servir a toda máxima como condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários. Em outras palavras, essa condição restritiva pode ser traduzida como o dever de não tratar a humanidade como um mero meio, mas sempre como um fim em si mesmo.

A “Fórmula do Fim em Si Mesmo” é desenvolvida a partir da tese de que um indivíduo sempre age tendo algum fim em vista. Para ele, se há um Imperativo Categórico<sup>3</sup>, então deve haver um fim objetivo determinado pela própria razão e assim atribuído a todo ser racional. A ideia é a de que quando agimos de acordo com um imperativo categórico temos esse fim em vista. Por isso, esse fim tem de possuir um valor absoluto, algo que não pode ser encontrado nos objetos de nossos desejos. Os objetos de nosso desejo possuem valor condicionado, isto é, um valor que depende do fato de ser por nós desejado. Esse valor também não pode ser encontrado nos objetos que utilizamos como meios para alcançar nossos propósitos.

Para Kant, “o homem, e, em maneira geral, todo ser racional, *existe* como fim em si mesmo” (GMS, AA 04: 428). É assim que o homem necessariamente se representa sua própria existência e, por isso, segundo Kant, ele pode ser considerado um princípio *subjetivo* das ações humanas. “Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exatamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim; é portanto simultaneamente um *princípio objetivo*” (GMS, AA 04: 429) do qual, enquanto fundamento prático supremo, todas as leis da vontade tem de poder ser derivadas. A partir disso, Kant enuncia a segunda formulação do Imperativo Categórico: “Age de tal modo que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de

---

<sup>3</sup> Neste trabalho, o princípio supremo da moralidade chamado por Kant de “Imperativo Categórico” será escrito com iniciais em letra maiúscula. Por outro lado, os princípios testados pelo Imperativo Categórico serão chamados de imperativos categóricos com iniciais em letra minúscula.

qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, AA 04: 429).

Kant afirma que “a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade” (GMS, AA 04: 435). Nessa afirmação, precisamos observar um ponto essencial para entendermos porque Kant atribui dignidade à natureza humana. Desse modo, deve-se analisar o que ele entende por humanidade. Na *Doutrina da Virtude*, Kant afirma que “a capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade)” (TL, AA 06: 392). Na *GMS*, essa explicação é utilizada para definir a natureza racional: “a natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a vontade boa” (GMS, AA 04: 437). É por essa capacidade de agir moralmente que a humanidade está apta, que a torna merecedora do dever especial de não ser tratada como um mero meio, mas como um fim em si mesmo. Por isso, Kant estabelece que o fundamento da dignidade é a autonomia. “*Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (GMS, AA 04: 436). O ser humano possui dignidade pois seu fundamento reside na capacidade de ser um agente moral autônomo. Kant diz que a “humanidade enquanto capaz de moralidade” é o que possui dignidade e, por isso, deve ser tratada como um fim em si mesmo.

Korsgaard enfatiza que esta conclusão remonta na verdade para o argumento que Kant utiliza no início da *GMS*, a saber, que a única coisa que possui um valor incondicionado é a vontade boa. Como foi visto, algo possui valor incondicionado se ele tem valor em si mesmo e, assim, ele tem esse valor em todas as condições. Korsgaard defende que a única coisa na doutrina kantiana que possui valor incondicionado é a vontade boa. Uma vez que são os objetos das nossas próprias escolhas que nós tomamos por ser bons, e esses objetos não têm valor em si mesmos, a fonte de valor deve ser algo que reside em nós. Não são nossas necessidades e desejos, pois esses *não* são sempre bons. Deve ser, portanto, nossa humanidade, nossa natureza racional e nossa capacidade pela escolha racional. “Isso não é diferente de dizer que é a vontade boa, pois a natureza racional, no seu perfeito estado, é uma vontade boa”

(Korsgaard, 1996, p. 17). Korsgaard está correta ao dizer que a nossa capacidade de escolha racional consiste na vontade boa. O que não está correto é sua defesa de que a vontade boa é a única coisa que possui valor incondicionado. Como já argumentamos aqui, Kant também refere-se à dignidade como um valor incondicionado.

A autonomia é uma propriedade da vontade de todo ser racional, a saber, a capacidade de legislar para si mesmo leis morais universais independentemente de motivos sensíveis, tais como, medo, esperança de ser recompensado etc. Todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal. “Porque exatamente esta *aptidão* das suas máximas a constituir a legislação universal é o que distingue como fim em si mesmo”. (GMS, AA 06: 438, *itálicos acrescentados*). Agora, deve-se também observar que a capacidade da escolha racional livre ou a vontade autônoma não é um atributo natural. Como afirma Korsgaard, “a liberdade da vontade é uma ideia da razão prática pura e, de acordo com Kant, uma propriedade que nós nos atribuímos quando agimos” (Korsgaard, 1996, p. 351). Nós não a atribuímos a nós mesmos porque temos evidência teórica da sua presença. Isso seria impossível, pois na filosofia de Kant, a liberdade está além dos limites do conhecimento teórico. Como vimos acima, isso está relacionado com o primeiro sentido da palavra “metafísica”. Do mesmo modo, não a atribuímos as outras pessoas porque temos evidência teórica, mas porque é um dever fazer isso. Assim, “respeitar a humanidade nas pessoas alheias exige que seja atribuído aos outros a capacidade livre de escolha e ação, não importando o modo como elas estão agindo” (Korsgaard, 1996, p. 351).

Quem pode ser capaz de moralidade é o ser racional que possui humanidade, ou seja, o ser que tem a aptidão de se propor fins objetivos e que reconhece neles valor universal. Por isso, ele sustenta que “a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo” (GMS, AA 04: 435). Na moralidade encontraremos a vontade autônoma agindo. “A *moralidade* é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio de suas máximas. A ação que possa concordar com a autonomia da vontade

é *permitida*; a que com ela não concorde é *proibida*” (GMS, AA 04: 439). Assim, não é nem o medo nem a inclinação, mas tão somente o respeito à lei que constitui o motivo que pode dar à ação um valor moral.

Uma crítica poderia ser levanta contra o que foi exposto, a saber, que a capacidade da vontade autônoma seria uma *condição* para ter dignidade, algo que não estaria de acordo com a qualidade de ser um valor intrínseco, incondicional. Deve-se atentar a uma passagem da *GMS* onde Kant atribui dignidade à capacidade da vontade racional de ser legisladora universal. Nas palavras dele,

A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na ideia, é o objeto próprio do respeito, e *a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal*, se bem que a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação (GMS, AA 04: 440, *itálicos acrescentados*).

Outro ponto tem que ser esclarecido aqui: a atribuição de dignidade à vontade autônoma ou à disposição/atitude moral de obedecer a lei poderia indicar ou talvez sugerir que alguém possui dignidade somente obedecendo à lei moral. Desse modo, não se pode concluir que somente as pessoas moralmente boas têm dignidade. Isso não está correto, pois novamente aqui encontraríamos uma condição a ser preenchida para possuir dignidade. Como vimos na primeira seção, a dignidade é um valor que não depende de nenhuma condição. Outras passagens da obra kantiana deixam claro que a humanidade em cada pessoa possui dignidade, não importando o quanto imoral uma pessoa pode ser. Por exemplo, na *Doutrina da Virtude*, Kant afirma que “não posso negar nem sequer ao vicioso o respeito que, pelo menos na sua qualidade de homem, não lhe pode ser retirado; mesmo que com a sua ação ele se torne, na verdade, indigno dele” (TL, AA 06: 463). A repreensão de um homem não virtuoso (que possui vício) não pode chegar a um desprezo total do vicioso e nem à negação total de seu valor moral. Para Kant, “de acordo com essa hipótese, ele [vicioso] jamais poderia vir a ser corrigido; o que é incompatível com a ideia de um homem que, enquanto tal (como ser moral), não pode nunca perder toda a disposição para o bem” (TL, AA 06: 463-464). Assim,

pode-se entender porque para Kant a humanidade é ela própria uma dignidade. (TL, AA 06: 462). Em outras palavras, para Kant, “somente o homem considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, (...) possui dignidade” (TL, AA 06: 435). Portanto, é importante notar que Kant atribui à humanidade um valor que não diminui nem aumenta em virtude do que a pessoa de fato faz. Um indivíduo não perde sua dignidade quando age imoralmente. Por ser um valor incondicional, a dignidade não depende das ações do indivíduo.

Uma questão de difícil interpretação é saber por que Kant defende a lei do talião ao tratar do Direito Penal. Na *Doutrina do Direito*, Kant defende que “só a lei da retribuição (*jus talionis*) (...) pode indicar de maneira precisa a qualidade e a quantidade da pena” (RL, AA 06: 332). Assim, Kant defende que todos os que cometeram um homicídio, bem como os que ordenaram ou estiveram envolvidos nele devem morrer, pois isso é o que ordena a justiça de acordo com leis universais fundamentadas *a priori*. Kant admite que essa “morte (...) deve ser isenta de qualquer mau tratamento que pudesse degradar monstruosamente a humanidade da pessoa a quem é infligida” (RL, AA 06: 333).

Vale citar uma passagem da *GMS* que se torna importante para a conclusão deste trabalho, onde Kant acaba por referir-se à dignidade como uma mera ideia. Isso corrobora a posição de que a dignidade é uma propriedade metafísica. Kant afirma:

A simples dignidade da humanidade considerada como natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, *portanto o respeito por uma mera ideia* [die Achtung für eine bloße Idee], deve servir no entanto de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em face de todos os motivos desta ordem consista a sua sublimidade, tornando todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois do contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades (GMS, AA 04: 439, itálicos acrescentados).

A dignidade é tratada, aqui, como uma ideia, ou seja, como um conceito da razão cujo objeto não pode ser encontrado em parte alguma na experiência. A dignidade como uma ideia seria a representação de algo incondicionado que tem origem na razão

pura. Sendo assim, pode-se concluir que na teoria kantiana, a dignidade é uma propriedade metafísica.

**Considerações finais.** Neste trabalho, tentamos argumentar que a capacidade de ser autônomo, isto é, a capacidade de agir independentemente de nossas inclinações, interesses, objetivos é a base do valor intrínseco ou dignidade de seres racionais. Como foi visto, para Kant, todos os seres racionais são capazes de atribuir este valor absoluto a si próprios. Todo ser racional deve reconhecer ou atribuir esse mesmo valor à humanidade de outra pessoa. O seres humanos merecem respeito não porque possuem uma característica natural, empírica, mas porque são seres capazes de agir moralmente. Essa capacidade não é uma propriedade natural, mas algo que nos atribuímos quando agimos moralmente. A liberdade da vontade é uma ideia da razão prática pura e, de acordo com Kant, algo que está para além dos limites do conhecimento teórico. Portanto, a dignidade, enquanto capacidade de agir autonomamente, é uma propriedade metafísica. Entendida desta forma, a dignidade humana difere do tipo comum de dignidade manifestada por alguém que, por exemplo, em circunstâncias difíceis responde/se comporta de maneira digna. A dignidade defendida por Kant não poderia ser compreendida, então, como uma propriedade naturalizada.

### **Sistema de abreviações:**

Citações das obras de Kant de acordo com a *Academie-Ausgabe* [AA]:

*GMS* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)

*MS* Die Metaphysik der Sitten (AA 06)

*RL* Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA 06)

*TL* Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA 06)

*KrV* Kritik der reinen Vernunft

### Referências

- ALMEIDA, G. A. Introdução. *In: Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- HILL, T. Jr. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KORSGAARD, C. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- WOOD, A. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

**KANTIANOS SÃO MUITO EMOTIVOS?  
UMA HIPÓTESE NEUROCIENTÍFICA**

**¿LOS KANTIANOS SON MUY EMOTIVOS?  
UNA HIPÓTESIS NEUROCIENTÍFICA**

**ARE KANTIAN TOO EMOTIVE?  
A NEUROSCIENTIFIC HYPOTHESIS**

**Lincoln Frias**

Professor da Universidade Federal de Alfnas

**Resumo:** Na última década várias estudos empíricos sobre a moralidade foram publicados, utilizando ressonância magnética funcional, análises de cérebros lesionados e manipulações ambientais. A principal hipótese dessas pesquisas é que as intuições e emoções têm um papel crucial nos juízos morais. Porém, elas não devem ser entendidas como mecanismos frívolos e puramente irracionais, mas sim como atalhos mentais lapidados pela seleção natural quando as situações exigem uma resposta rápida. Uma previsão dessa hipótese é que grande parte de nossas justificativas morais na verdade são meras racionalizações de avaliações inconscientes. Tais pesquisas sugeriram o Modelo do Processo Duplo, segundo o qual os juízos utilitaristas se baseiam nas áreas cerebrais mais associadas a planejamento e pensamento abstrato enquanto que os juízos deontológicos estão mais associados a áreas ativadas durante respostas intuitivas, de maneira que as pessoas tendem ao utilitarismo quando a carga emocional é baixa e tendem à deontologia quando o conteúdo emocional da situação é alto (Greene, 2008). O presente artigo apresenta esse modelo, as evidências a seu favor e as críticas feitas ele – em especial aquelas feitas por (Moll, J. & De Oliveira-Souza, R., 2007). Ao final são discutidas as implicações que a descoberta dos mecanismos intuitivos da moralidade pode ter para questões de ética prática e políticas públicas.

**Palavras-chave:** deontologia; emoções; ética; neurociência; utilitarismo.

**Abstract:** In the last decade many empirical studies of morality were published, based on functional magnetic resonance, analysis of damaged brains, and ecological manipulations. Their central hypothesis is that intuitions and emotions play a decisive role in moral judgment. But these processes should not be seen as shallow and simply irrational mechanisms, but as mental shortcuts which survived natural selection in situations in which rapid responses were required. A prediction of this hypothesis is that a major part of our moral justifications are actually mere rationalizations of unconscious evaluations. Those studies suggest the Dual-Process

Model, according to which utilitarian judgments are based on brain areas associated with planning and abstract thinking, whereas deontological judgments are more associated with brain areas activated during intuitive responses, so that people tend toward utilitarianism when the emotional content of the situation is lower, and tend toward deontology when the emotional content is higher (Greene, 2008). This paper presents that model, the evidence supporting it, and the criticisms it received - in particular, those made by (Moll, J. & De Oliveira-Souza, R., 2007). The final section discusses the implications which the discovery of those intuitive mechanisms of morality could have for research on practical ethics and public policy issues.

**Keywords:** deontology, emotions, ethics; neuroscience; utilitarianism.

Até há pouco tempo os filósofos podiam se dar ao luxo de agir como se as pessoas não tivessem cérebro. Mesmo os materialistas, os empiristas e os fisicalistas não tinham muito o que falar sobre cérebros. Ainda que fossem capazes de oferecer argumentos sólidos e elegantes de que a mente deriva da matéria ou que se reduz a processos físicos, isso não mudava muita coisa no que se sabia sobre o conteúdo mental propriamente dito. Essa limitação não era culpa deles. Simplesmente não era possível saber muita coisa sobre o cérebro em funcionamento, ele era uma caixa-preta.

Esse cenário mudou nas duas últimas décadas a partir do desenvolvimento das tecnologias de imagens diagnósticas (p.ex., tomografia por emissão de pósitrons e ressonância magnética funcional – além do já conhecido eletroencefalograma) e de outros tipos de experimentação neurocientífica. Baseando-se na variação do fluxo sanguíneo no cérebro e da atividade elétrica dos neurônios, esses exames permitem identificar quais partes dele são ativadas durante a realização de certa tarefa. A partir de então, se algum filósofo finge que cérebros não existem, a culpa é dele.

Um filósofo da mente que estude o cérebro já não provoca tanto espanto. Na última década, porém, foram os especialistas em ética que aprenderam a olhar os resultados de tomografias e ressonâncias e viram coisas estranhas ali. Nesse artigo, quero discutir uma dessas descobertas intrigantes.

Até quem sabe muito pouco de filosofia, sabe que Kant é o filósofo da razão pura, que ele tinha obsessão pela racionalidade, que foi um exemplo de rigor metodológico. Quem conhece um pouco mais do assunto, sabe que ele pensava que a moralidade deriva da racionalidade, que as exigências morais nada mais são

que exigências racionais e que ele procurou extirpar da ética quaisquer resquícios de sentimentos, emoções, afeições ou instintos. Para ele, quem agisse somente por compaixão – por exemplo, quem salvasse um acidentado apenas por se compadecer do sofrimento dele – não estava agindo moralmente no sentido mais profundo da palavra. Para ser uma ação moral seria preciso que a ação fosse feita simplesmente porque ela era exigida pela racionalidade – isto é, que sua máxima pudesse ser universalizada. Não basta que a ação esteja de acordo com o dever, é preciso que ela seja *motivada* pelo dever. Para Kant, o que faz com que uma ação seja moral é que ela seja motivada pela razão, não pela emoção (Kant, 1785/1986).

Uma das descobertas mais surpreendentes que surgiram dos registros de fluxos sanguíneos cerebrais nos últimos tempos é que os julgamentos morais de tipo kantiano estão mais correlacionados a regiões cerebrais responsáveis pelas emoções do que àquelas responsáveis pelo raciocínio abstrato. Esperava-se que quando alguém pensasse que matar pessoas é sempre errado isso ativaria as mesmas partes do cérebro que são ativadas quando resolvemos logaritmos. Contudo, o que as ressonâncias mostraram é que esses raciocínios ativam regiões mais parecidas com as ativadas quando sentimos medo ou quando sentimos nojo (Greene et al., 2001; Greene et al. 2004; Greene, 2008). Quer dizer, pelo menos à primeira vista, pode-se suspeitar que “mentir é sempre errado” é mais parecido com “é um cachorro, corra!” e “é cocô, argh!” do que com “o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos”. Isso significa que quanto mais emocionalmente carregada é uma situação, mais provável é que juízos deontológicos sejam feitos. E isso, definitivamente, não é algo de que Kant se orgulharia.

Se isso for verdade, outra afirmação pode ser feita: todas as elaborações sofisticadas de Kant sobre as exigências da razão prática pura e as minúcias sobre as formulações do imperativo categórico nada mais são do que racionalizações de respostas emocionais, justificações *ad hoc* de reações intuitivas que estão fora do controle consciente (Haidt, 2001; Greene et al., 2001; Greene et al. 2004; Greene, 2008).

Esse artigo é uma apresentação das ideias de Joshua Greene (cuja versão mais completa é Greene, 2008) sobre a teoria da moralidade de processo duplo ou Modelo do Processo Duplo.

Segundo ele, temos dois modos de raciocínio moral, o deontológico (intuitivo, automático e mais baseado em emoções) e o consequencialista (controlado e mais racional). Uma suposta implicação disso é que temos bons motivos para suspeitar de juízos morais deontológicos e das próprias teorias deontológicas. Nas seções seguintes serão apresentadas evidências de que esse processo duplo ocorre, o que decorre disso e algumas críticas feitas a esse tipo de pesquisa. Mas antes disso convém resumir algumas informações sobre o cérebro.

**O cérebro.** O ser humano é um ser vivo entre outros. Há mais de 150 anos a hipótese de que as diferentes espécies de seres vivos se originam da seleção natural resiste às diversas tentativas de falsificação, é confirmada por diferentes métodos e em diferentes níveis e permanece como a única teoria científica plausível sobre a questão. Com o desenvolvimento da biologia molecular na segunda metade do século XX, a compreensão do maquinário genético por detrás das mutações e combinações reprodutivas alargou enormemente a extensão dos conhecimentos biológicos.

Esse conjunto de teorias tornou possível explicar porque dálmatas não têm filhotes pitbulls, porque ameixeiras não dão bananas, porque irmãos se parecem, porque eu não tenho olhos azuis, porque há mais casos de câncer em certas famílias etc. Também permite explicar como os cães surgiram dos lobos, porque a bioquímica humana é tão semelhante à dos camundongos e porque as estruturas anatômicas dos humanos se parecem tanto com a dos chimpanzés.

Usando a teoria da seleção natural é possível recontar o desenvolvimento dos tipos de fêmur entre as mais diferentes espécies e também dos tipos de rins, de coração, de olhos e – por que não? – de cérebro. Assim como os outros órgãos, o cérebro também surgiu de pequenas mutações genéticas que se adequaram mais às pressões seletivas. Um cérebro é o resultado da necessidade de se viver em determinado ambiente.

Os primeiros neurônios apareceram como mecanismos de controle sensorial e motor. Como eles funcionaram bem, foram sendo transmitidos às gerações posteriores em aglomerados cada

vez mais complexos, incorporando também as capacidades de aprendizado e memória (Rose, 2005). De algum modo que ainda não compreendemos bem, chegou uma época nos últimos milhões (ou centenas de milhares de anos) em que os cérebros se tornaram capazes de sustentar a linguagem, os relacionamentos sociais complexos e a consciência.

No caso do cérebro humano, há estruturas mais antigas (que compartilhamos com mais espécies) e estruturas mais novas (que compartilhamos com menos espécies ou que apenas nós possuímos). As estruturas mais antigas formam o que é conhecido como “cérebro reptiliano”, composto pelo tronco encefálico e pelo diencefalo (onde estão o tálamo e o hipotálamo). Ele contém os instintos inatos, como o controle do coração e do pulmão, não tem grande capacidade de aprendizagem e não contém as funções necessárias para a vida social (Precht, 2009).

Em volta do cérebro reptiliano há o sistema límbico, que forma o “cérebro paleomamífero”, compartilhado pelos vertebrados mais primitivos, onde estão o giro do cíngulo, o hipocampo e a amígdala. Essa estrutura é responsável pela existência das emoções, do sexo, de certos comportamentos mais complexos, da memória de longo prazo e do olfato.

Envolvendo o sistema límbico está o córtex (ou neocórtex), que é o conjunto das estruturas evolutivamente mais recentes, que está presente apenas nos vertebrados filogeneticamente posteriores. Ele é a camada externa dos hemisférios cerebrais (esquerdo e direito), é dividido em quatro lobos (frontal, parietal, temporal e occipital) e está associado à percepção sensorial, comandos motores, raciocínio espacial, linguagem e ao pensamento abstrato e consciente.

Embora haja outros mamíferos que possuem córtex, no cérebro humano ele é maior relativamente ao tamanho do corpo e com mais reentrâncias. Embora haja outros mamíferos com maior tamanho relativo, apenas os golfinhos superam os humanos quando se leva em consideração a quantidade de reentrâncias, que está associada à complexidade do comportamento.

O cérebro humano é composto por 100 bilhões de neurônios, que realizam 60 trilhões de sinapses entre si. Apesar de pesar apenas 1,5 kg, cerca de 2% do peso corporal, ele consome 20% do

sangue. O córtex humano, se fosse esticado seria do tamanho de uma folha A4, tem apenas cerca de 4 mm de espessura, mas concentra metade dos neurônios do cérebro (Rose, 2005).

O fato de que vida mental é intimamente dependente do cérebro é confirmada pelas mudanças cognitivas e comportamentais que surgem depois de lesões cerebrais, como acidentes vasculares cerebrais e tumores. Além disso, nos últimos anos, a influência dos circuitos cerebrais especificamente na tomada de decisão moral vem sendo cada vez mais documentada. P.ex., descobriu-se que inalação de oxitocina (um neurotransmissor naturalmente presente no cérebro) aumenta a disposição de confiar em outras pessoas (Kosfeld et al., 2005) e que a estimulação magnética da junção tempoparietal direita de alguém pode alterar sua avaliação sobre quais tentativas de prejudicar alguém são condenáveis (Young et al., 2010).

**A hipótese a ser testada.** Feita essa digressão sobre o cérebro, voltemos à ideia de que kantianos são muito emotivos. Para que essa seja uma hipótese empiricamente testável é preciso fazer algumas simplificações. Aqui deontologia e consequencialismo se referirão a tipos naturais psicológicos, isto é, mais do que teorias filosóficas eles serão tratados como padrões psicológicos alternativos, maneiras diferentes de lidar com uma situação moral (Greene, 2008, p. 37-8). Julgamentos deontológicos são aqueles que favorecem conclusões caracteristicamente deontológicas (p.ex., “mentir é sempre errado, mesmo que seja para o bem”) e julgamentos consequencialistas são os que favorecem conclusões caracteristicamente consequencialistas (p.ex., “tudo o mais permanecendo igual, é certo matar uma pessoa para salvar duas”) (Greene, 2008, p. 39). A hipótese a ser testada então é a de que *julgamentos deontológicos são causados, ou ao menos fortemente influenciados, por emoções*. Se isso for verdadeiro, é provável que as teorias filosóficas deontológicas, o kantianismo em especial, sejam em grande parte racionalizações de emoções – embora obviamente sejam necessárias mais evidências para justificar essa inferência.

É necessário também esclarecer os significados de cognição e emoção. Embora cognição possa significar simplesmente processamento de informação (o qual englobaria também as emoções), o termo pode ser empregado em um sentido mais restrito. Esse sentido nasce do contraste entre representações neutras ou flexíveis (cognições) e representações carregadas (*valenced*) ou estereotipadas (emoções ou afetos). Enquanto as emoções são representações que têm efeitos automáticos (disparam certas respostas comportamentais e disposições), as cognições são representações neutras. As emoções são rápidas e automáticas, enquanto que as cognições são mais demoradas e exigem certo esforço. As atividades mentais que mais caracteristicamente envolvem processos cognitivos são as “funções executivas superiores”, como o raciocínio, o planejamento, manipulação de informação na memória de trabalho e o controle de impulsos (Greene, 2008, p. 40).

Nós da filosofia estamos acostumados a considerar as emoções nada mais do que reações frívolas e irracionais, desprovidas de qualquer qualidade cognitiva. Não é isso que pensam os neurocientistas. Para eles, as emoções ou afetos são respostas que se tornaram automáticas e estereotipadas justamente porque elas oferecem (ou ofereceram) vantagem em determinado ambiente. Elas são heurísticas, atalhos cognitivos desenvolvidos para lidar com certas situações ou muito recorrentes ou muito decisivas. Portanto, emoções não são necessariamente irracionais (elas podem fornecer a melhor resposta em certos contextos), embora estejam fora de nosso controle consciente em praticamente todas as situações.

Os exemplos mais tradicionais de processos cognitivos ou controlados são o controle executivo (Koechlin et al., 2003; Miller & Cohen, 2001), planejamento complexo (Koechlin et al. 1999), raciocínio dedutivo e indutivo (Goel & Dolan, 2004) e o pensamento de longo prazo na tomada de decisão econômica (Mcclure et al. 2004). Cerebralmente, eles tendem a estar associados principalmente à ativação das superfícies dorsolaterais do córtex pré-frontal e dos lobos parietais (Koechlin et al. 2003; Miller & Cohen, 2001; Ramnani & Owen, 2004), que estão entre as regiões mais expandidas na comparação entre humanos e outros

primatas (Allman et al., 2002). Por sua vez, as emoções estão associadas com a amígdala e as superfícies mediais dos lobos frontal e parietais (Adolphs, 2002; Maddock, 1999; Phan et al., 2002).

Entretanto, nada disso deve sugerir que haja uma distinção completa entre cognição e emoção. As características que distinguem esses tipos de processamento de informação (velocidade, automatismo/esforço, flexibilidade/estereotipagem) não são questões de tudo ou nada, mas sim de mais ou menos. Isso quer dizer, que a distinção entre cognição e emoção é de grau, não de natureza.

**As evidências favoráveis.** É hora então de passar às evidências que sugerem que temos dois modos de raciocínio moral e de que as teorias deontológicas são racionalizações de respostas automáticas.

Nas últimas décadas os dilemas dos vagões desgovernados se tornaram uma espécie de tubos de ensaio para a ética. É deles que veio a evidência inicial e mais sólida para a teoria da moralidade de processo duplo. Considere as seguintes situações:

*Caso da Alavanca:* Um vagão desgovernado está indo em direção a cinco pessoas e vai matá-las se nada for feito. Com o tempo e os recursos disponíveis, a única maneira de salvá-las é você acionar uma alavanca que mudará o vagão para um trilho alternativo. Nesse trilho, porém, há uma pessoa, que será morta pelo vagão. Você deve acionar a alavanca?

*Caso da Passarela:* Um vagão desgovernado está indo em direção a cinco pessoas e vai matá-las se nada for feito. Você está em uma passarela acima do trilho, entre o vagão e as pessoas, com o tempo e os recursos disponíveis, a única maneira de você salvá-las é empurrar um desconhecido bastante gordo que também está na passarela. Ele vai morrer, mas isso vai salvar as outras cinco pessoas. Você deve empurrar o homem?

Tanto filósofos quanto leigos tendem a seguir o mesmo padrão: responder sim ao primeiro dilema e não ao segundo, isto é, considerar que é certo acionar a alavanca, mas é errado empurrar o homem (Fischer & Ravizza, 1992; Petrinovich & O’neill, 1996; Petrinovich, O’neill & Jorgensen, 1993; GREENE et al., 2004; GREENE et al., 2001). O estranho nesse padrão de resposta é que

nos dois casos o resultado é o mesmo, o que muda apenas é o meio, de que maneira se vai matar uma pessoa para salvar cinco. Por que no primeiro caso as pessoas respondem de maneira consequencialista e no segundo de maneira deontológica?

Embora várias tentativas de responder a essa questão tenham sido feitas, tentando identificar detalhes normativos (tratar alguém apenas como meio, teoria do duplo efeito etc.), nenhuma gerou consenso e por isso Greene sugere que a resposta está em nosso aparato cognitivo. As pessoas respondem de maneira diferente nessas situações porque o dilema da passarela é emocionalmente mais saliente, é uma situação “cara a cara”, é mais pessoal. Isso leva à hipótese de que *as pessoas tendem ao consequencialismo quando a carga emocional é baixa e tendem à deontologia quando o conteúdo emocional da situação é alto* (Greene, 2008, p. 43). Isso quer dizer que, para prever qual será nossa resposta predominante em casos como esses é mais produtivo considerar se é uma situação pessoal ou impessoal – quer dizer, se é ou não emocionalmente carregada – do que investigar sutilezas normativas do caso.

A motivação para distinguir entre prejuízos pessoais e impessoais é baseada na história evolutiva de nossos cérebros. Como a violência cara a cara sempre foi o cotidiano de nossos ancestrais primatas (e mamíferos em geral) não há nada de estranho no fato de termos respostas automáticas mais fortes a ela do que àquelas que exigem o uso de nosso aparato de pensamento abstrato que evoluiu muito mais recentemente. Por sermos animais capazes de prejudicar intencionalmente os outros membros de nossa espécie mas que precisam cooperar para sobreviver, foi necessário que nos milhões de anos em que os mamíferos se desenvolveram surgissem da seleção natural dispositivos fortes e automáticos para regular nossa interação, desestimulando a violência (Greene, 2008, p. 43). A capacidade de causar violência impessoal, pelo contrário, surgiu apenas nos últimos séculos dessa espécie de 200 mil anos que somos. Por isso, puxar alavancas, apertar botões e dar comandos para lançar bombas podem ser feitos de maneira mais neutra, comparando custos e benefícios, sem que haja respostas emocionais tão fortes como no estrangulamento, no esfaqueamento ou nos empurrões.

A hipótese de que situações pessoais induzem juízos deontológicos enquanto situações impessoais induzem juízos consequencialistas contém duas previsões: (a) áreas cerebrais associadas às emoções serão mais ativadas nas situações pessoais e nos juízos deontológicos do que em seus opostos; e (b) o tempo de reação de quem considera justificado violar regras morais em situações pessoais será maior do que o de quem considera injustificado – e não haverá diferença no tempo de reação nos dilemas impessoais.

A primeira previsão foi confirmada pelos estudos de neuroimagem (Greene et al., 2004; Greene et al., 2001; Allison et al., 2000; Saxe et al., 2004). Dilemas impessoais como o da alavanca aumentam a atividade neural no córtex prefrontal dorsolateral e no lobo parietal inferior, que são áreas ativadas também durante tarefas com forte componente cognitivo como planejamento e cálculo. Já os dilemas pessoais como o da passarela ativam as regiões cerebrais associadas a respostas emocionais e cognição social (córtex cingulado posterior, córtex prefrontal medial, amígdala e sulco temporal superior).

A segunda previsão também foi confirmada (Greene et al. 2004; Greene et al. 2001; Greene, 2008, p. 44). Quem decide que o certo é jogar o homem da passarela leva mais tempo do que quem considera que é inaceitável jogá-lo. Por outro lado, na situação impessoal de puxar a alavanca não houve diferenças significativas entre o tempo de reação de quem considera certo e de quem considera errado. Esse resultado é compatível com a ideia de que nos dilemas pessoais há uma resposta emocional a que se precisa resistir antes de dar uma resposta afirmativa (o que demanda alguns segundos a mais). E nas situações impessoais não há essa diferença porque elas não disparam uma reação emocional (ou essa reação não é tão forte).

Essas previsões também foram confirmadas por um segundo tipo de experimento. Dessa vez foram comparados dois dilemas pessoais, um mais difícil e outro mais fácil – a dificuldade foi estabelecida a partir do tempo de resposta. Eis os dilemas:

*Caso do neném chorando* – seu país está em guerra e como sua cidade foi invadida pelos inimigos, você e seus vizinhos estão escondidos no porão.

Quando os invasores entram na casa, seu neném começa a chorar. Você tampa a boca dele com sua mão para abafar o barulho. Infelizmente, o neném não parece disposto a parar de chorar. Se você tirar a mão, os inimigos vão descobri-los e matarão você, seus vizinhos e o neném. Porém, se você não tirar a mão, o neném vai morrer sufocado. É certo sufocar seu neném para salvar você e seus vizinhos?

*Caso do infanticídio* – Uma adolescente engravidou depois de uma festa em que fez sexo sem proteção. Ela é muito imatura, ainda é dependente dos pais e o pai da criança não é nada responsável e certamente irá se recusar a assumir o filho. Por isso, ela decide matar a criança assim que ela nascer.

O primeiro caso, o difícil, suscita respostas diferentes e que demoram mais tempo se comparadas com as respostas dadas ao segundo caso, em que a resposta negativa é rápida e unânime. A hipótese de (Greene et al., 2004) sobre o que acontece nesses casos é que em ambos há uma resposta negativa emocional para a violação moral em questão (matar seu próprio filho), mas no primeiro uma análise de custo benefício estimula a sufocá-lo, pois ele morrerá de qualquer maneira. As pessoas em que a resposta emotiva domina a resposta controlada respondem negativamente, enquanto que naquelas em que a análise controlada prevalece, a resposta é positiva.

Se essa hipótese estivesse correta, nesse tipo de casos difíceis, apesar de serem dilemas pessoais, seria de se esperar mais atividade no córtex cingulado anterior, que está associado a respostas em caso de conflito (Botvinick et al., 2001), e maior atividade em áreas associadas a processos controlados (como córtex pré-frontal dorsolateral anterior e lobos parietais inferiores). Foi exatamente isso que foi verificado: no *Caso do neném chorando* quem respondeu consequencialisticamente (sufocar o neném) registrou maior atividade nas áreas de cognição controlada do que quem respondeu deontologicamente (não sufocar o neném) (Greene et al., 2004).

Outro tipo de confirmação do Modelo de Processo Duplo vem de um experimento com sobrecarga cognitiva, um tipo de teste em que dá uma tarefa intelectual secundária para ser realizada durante o experimento. A suposição é que se a execução da tarefa primária for dificultada pela execução simultânea da tarefa

secundária, então a tarefa primária demanda recursos intelectuais, pois eles são escassos e foram divididos entre as duas tarefas. Indivíduos deveriam responder a casos como o da Passarela e o Neném Chorando e simultaneamente procurar certo número em uma sequência que aparecia na mesma tela em que liam o dilema moral. As respostas consequentialistas nessa condição demandaram um tempo de reação maior do que quando não havia a tarefa adicional. Mas nenhuma variação do tempo de resposta foi observada nos indivíduos que davam respostas deontológicas, portanto, essa é uma evidência de que as respostas consequentialistas exigem mais as áreas cognitivas do que as respostas deontológicas (Greene et al., 2008).

Portanto, evidências vindas tanto do tempo de reação quanto das imagens cerebrais indicam que reações emocionais estimulam as pessoas a reprovar ações pessoais prejudiciais (caso da passarela e do neném chorando), mas que elas podem ser superadas pelos processos controlados quando a relação custo-benefício for muito positiva.

Essa explicação também se adéqua a um problema levantado por (Singer, 1972; 1993; 2010). Considere os seguintes casos:

*Caso da criança se afogando* – você está passeando em seu carro novo quando vê uma criança se afogando em um riacho. Não há ninguém para ajudá-la, você não tem nada mais importante para fazer e sabe nadar o suficiente para salvá-la sem se colocar em risco. Porém, se for lá ajudá-la, isso vai estragar seu sapato e suas roupas e, quando colocá-la em seu carro, vai estragar também o estofamento especial do carro novo. Tudo isso significa um prejuízo de cerca de R\$3.000,00. Você tem a obrigação de salvar a criança?

*Caso das crianças africanas* – todos os anos, milhares de crianças africanas são mortas por doenças evitáveis causadas pela simples falta de saneamento e cuidados médicos básicos. Felizmente, há organizações não-governamentais que montaram uma estrutura eficiente para diminuir esse problema. Com R\$300,00 já é possível dar um pouco mais de segurança a uma dessas crianças. Infelizmente, eles dependem de doações voluntárias – que podem ser feitas de maneiras simples e seguras por depósitos bancários *on line*. Você ganha R\$4.000,00, mais do que o suficiente para se sustentar. Pode-se dizer que metade de seu salário é gasta com coisas supérfluas. Você tem a obrigação de enviar R\$300,00 às crianças?

As pessoas normalmente respondem “sim” ao primeiro caso e “não” no segundo – e também é isso que se observa no comportamento cotidiano delas. Partindo do pressuposto bastante consensual de que temos a obrigação de evitar um grande mal a alguém se pudermos fazer isso sem que tenhamos que arcar com grandes custos, por que as respostas a esses casos são diferentes? A hipótese de que as situações pessoais estimulam mais nossa moralidade porque eram aquelas vivenciadas por nossos ancestrais fornece uma boa explicação (Greene, 2003; Greene et al., 2004; Greene et al., 2001). De acordo com (Greene, 2008, p. 48), a decisão de preferir gastar seu dinheiro com supérfluos ao invés de dá-lo para quem mais precisa dele simplesmente porque o dinheiro é seu pode ser considerada uma avaliação caracteristicamente deontológica, que só é superada quando nos deparamos com uma situação emocionalmente carregada, não quando a motivação para ajudar vem de raciocínios mais abstratos.

Outras evidências a favor da teoria da moralidade de processo duplo são enumeradas por (Greene, 2008). Uma delas é o efeito da vítima identificável, segundo o qual as pessoas têm mais disposição a ajudar alguém se essa pessoa for identificada de alguma maneira, nem que seja por um número (Schelling, 1968; Small & Loewenstein, 2003). Isso confirma a propensão à deontologia e a dificuldade em seguir o consequencialismo em situações pessoais. Como disse Stálin, “a morte de uma pessoa é uma tragédia, a morte de milhões de pessoas é uma estatística”.

Outro tipo de evidência é a prevalência da abordagem retributivista à punição. Embora em abstrato as pessoas costumem defender a punição como forma de prevenir o crime além de retribuir o mal cometido, quando diante de casos concretos ou hipotéticos elas se apóiam muito mais fortemente no retributivismo (que é um tipo de deontologia). Isso fica evidente a partir de experimentos que demonstraram que as pessoas são indiferentes a fatores consequencialistas da punição, como os benefícios e prejuízos que a punição causaria às vítimas, a taxa de detecção e a publicidade da punição (Baron & Ritov, 1993; BARON *et al.*, 1993; Carlsmith et al., 2002; Weiner et al., 1997).

Uma categoria diferente de evidência do processo duplo vem do jogo do ultimato, que é um experimento que registra a interação

de duas pessoas em uma situação em que uma delas recebe uma soma de dinheiro e tem que decidir quanto dará a outra. A segunda pessoa deve decidir se aceita ou não a oferta. Se ela recusar, os dois ficam sem o dinheiro. Normalmente os ofertantes oferecem 50% ou um pouco menos do que isso e os receptores só aceitam 50% ou um pouco menos que isso. Estudos de imagens cerebrais mostraram que nesse jogo a ativação da ínsula de quem recebia a oferta – uma região cerebral associada à raiva e nojo – estava correlacionada positivamente com as recusas e foi mais fraca quando o sujeito sabia que as ofertas foram feitas por um computador (Sanfey et al., 2003; sobre a ativação do núcleo caudato, outra área emocional, em resposta à quebra de confiança, cf. De-Quervain et al., 2004). A atitude diante da punição parece tão comandada pelas emoções que as pessoas até punem na proporção da sua raiva – a correlação entre indignação e a punição pode chegar a 0,98 (sendo que a correlação perfeita é 1) (Kahneman et al., 1998). O efeito da vítima identificável também se aplica à punição, pois a punição para o não-cooperador identificado foi quase o dobro daquela aplicada a um não-cooperador não identificado (Small & Lowenstein, 2005). Isso quer dizer que a atitude a respeito da punição em situações concretas é majoritariamente deontológica e emocional.

Mais evidências a favor do Modelo do Processo Duplo são fornecidas pela condenação de ações inofensivas devido a respostas emotivas. Simplificando muito as coisas, pode-se dizer que segundo o consequencialismo uma ação só é errada se ela prejudicar alguém, condição essa que não é necessária para a deontologia, pois algo (p.ex., quebrar uma promessa) pode ser errado mesmo que ninguém seja prejudicado. (Haidt et al., 1993) realizou experimentos em que as pessoas (da Filadélfia, de Porto Alegre e de Recife) deveriam avaliar moralmente situações hipotéticas em que ninguém era prejudicado (p.ex., limpar o banheiro com uma bandeira de seu país, se masturbar com uma galinha antes de comê-la e sexo consensual e protegido entre irmãos). O que se descobriu foi que a pergunta “isso te incomoda?” previa melhor se a pessoa condenaria ou não a ação do que a resposta à pergunta “alguém foi prejudicado?”. Além disso, foi verificado que quanto maior a escolaridade, a ocidentalização e a idade maior a presença de juízos consequencialistas. Isso corrobora a hipótese de que os juízos

deontológicos são mais dirigidos pelas emoções enquanto os consequentialistas são mais controlados.

O papel da emoção nos juízos morais também é confirmado por experimentos utilizando sugestões hipnóticas (Wheatley & Haidt, 2005). Os sujeitos foram hipnotizados para sentir nojo quando lessem certas palavras. Em seguida eles receberam relatos de violações morais que continham e que não continham alguma das palavras. Como previsto, eles condenaram mais as ações quando sua descrição continha alguma das palavras. O mais surpreendente é que eles condenaram até mesmo situações em que não havia violações morais, mas cuja descrição continha alguma das palavras. Por fim, há ainda a confirmação do papel da emoção na moralidade vinda de experimentos em que o sentimento de nojo foi manipulado colocando os sujeitos entrevistados em lugares sujos ou fedorentos (Schnall et al., 2008). Como esperado, aqueles sujeitos mais sensíveis a seus estados corporais foram também mais sensíveis moralmente nessas condições. A severidade dos juízos morais nos casos analisados nesses últimos dois experimentos se assemelha a alguns tipos de juízos deontológicos que condenam certas ações independentemente de suas consequências.

**Críticas ao Modelo do Processo Duplo.** Porém, o Modelo do Processo Duplo tem seus concorrentes e críticas. Uma das questões centrais para o debate sobre a neurociência da moralidade é o papel da emoção. O modelo apresentado aqui postula que os juízos morais deontológicos são constituídos ou direcionados pela emoção (Greene, 2008). Não é isso o que acontece de acordo com um modelo alternativo, o da Gramática Moral Universal (Huebner et al. 2008; Hauser, 2006; Mikhail 2011, 2007), segundo o qual há um equivalente de uma gramática gerativa para a moralidade. Esse modelo alternativo aposta que a moralidade é semelhante à linguagem em alguns aspectos – uma sugestão feita por Rawls a partir dos trabalhos de Chomsky em linguística (Rawls, 1971, p. 46-47; Chomsky, 1957). Nesse caso, a emoção seria apenas um epifenômeno gerado por computações inconscientes que são as reais causadoras dos juízos morais. Mas não vamos nos deter aqui nesse

modelo alternativo – para uma comparação entre os dois modelos e suas implicações filosóficas, cf. (Birchal, 2009).

Um problema mais paroquial para Modelo do Processo Duplo é que tem havido algumas dificuldades de replicação dos resultados encontrados nos primeiros estudos de Greene e seus colaboradores (Greene et al., 2008; Moore et al., 2008). Nessa linha, uma crítica mais específica foi feita por um estudo muito rico (Kahane et al. 2011) que examinou detalhadamente a hipótese de que juízos deontológicos são mais emotivos, automáticos e rápidos, enquanto que os juízos consequencialistas são mais controlados, esforçados e demorados (Greene et al., 2001, 2004). A proposta de (Kahane et al., 2011) é de que a diferença na ativação das áreas cognitivas é melhor explicada pela distinção entre dilemas intuitivos e não intuitivos do que pela distinção entre juízos deontológicos e juízos utilitários. A intuitividade é entendida por eles como o quão imediata é a resposta (talvez motivada pelo tipo de resposta mais adequada à vida cotidiana). Dentre os dilemas estudados por eles, havia alguns em que a resposta intuitiva era a utilitarista, não a deontológica (p. ex., mentir para evitar sofrimento). Segundo eles, o que pareciam diferenças entre juízos consequencialistas e deontológicos, na verdade eram apenas diferenças em intuitividade. Seus experimentos consistiram na análise de imagens cerebrais de respostas a dilemas em que o conteúdo (deontológico ou consequencialista) foi dissociado da intuitividade, de maneira que houvesse dilemas em que a resposta intuitiva fosse a deontológica e outros em que ela fosse a consequencialista. Uma das conclusões a que o estudo chegou é que os juízos morais de não-filósofos são mais dependentes do contexto do que de princípios mais gerais como deontologia e consequencialismo.

Ainda não estão claras quais são as implicações desse estudo. É possível, porém, que ele dê apoio à proposta de que a emoção seja mais pervasiva do que o modelo de duplo processo propõe. Alguns autores defendem a ideia de que toda a moralidade seja mais direcionada pelas emoções do que pelos processos controlados (Haidt, 2001). Especialmente interessante são as pesquisas conduzidas pelo neurocientista brasileiro Jorge Moll e seus colaboradores (Moll et al., 2005, 2008; Moll & De Oliveira-Souza, 2007a). Segundo sua proposta, não é possível dissociar

nitidamente no juízo moral os processos emotivos dos processos cognitivos em sentido mais restrito. Enquanto que no Modelo do Processo Duplo o papel da cognição é inibir a emoção, no modelo de Moll os dois desempenham um papel integrado. Um estudo feito por (Koenigs et al., 2007; Koenigs & Tranel, 2007) deu ensejo a um interessante confronto entre as propostas de Greene e Moll. Essa pesquisa analisou as escolhas em dilemas morais feitas por seis pacientes com lesões bilaterais no córtex pré-frontal ventro-medial (VMPFC, na sigla em inglês) em comparação com pacientes com outras lesões e com pacientes-controles neurologicamente normais. Essa é uma área associada a previsão de resultados, aprendizagem por associação e avaliação flexível de comportamentos (Rolls, 1996; Eslinger et al., 1992; Moll, 2001, 2002). Como era previsto pelo Modelo do Processo Duplo, os pacientes lesionados fizeram escolhas mais consequencialistas (preferindo maximizar o bem estar em detrimento do respeito a direitos individuais) em dilemas com vagões, mas ao contrário do que era previsto pelo modelo, no jogo do ultimato eles optaram por punições a não-cooperadores mesmo que a um custo para si (Koenigs et al., 2007; Koenigs & Tranel, 2007). No jogo do ultimato a decisão considerada racional é não punir e aceitar qualquer oferta e a resposta emocional é recusar ofertas distantes de 50% e punir, mesmo sem ganhar nada com isso.

Como visto, no Modelo de Processo Duplo as emoções e a cognição desempenham papéis rivais, na medida em que as escolhas consequencialistas em dilemas difíceis partem de mecanismos de controle cognitivo associados ao córtex pré-frontal dorsolateral (DLPFC) e as escolhas deontológicas se baseiam em respostas emotivas associadas ao córtex pré-frontal medial (mPFC). Como alternativa a esse modelo, (Moll et al., 2005; Moll & De Oliveira-Souza, 2007a; Moll et al. 2008) propõem que emoções e cognição não desempenham papéis rivais, mas sim papéis integrados dos quais surgem sentimentos morais pró-sociais que dependem do funcionamento do VMPFC-FPC (e de estruturas do sistema límbico, como a amígdala). Uma razão a favor dessa alternativa é que ela seria mais econômica, propondo um só processo ao invés de dois. No caso dos pacientes em (Koenigs et al., 2007; Koenigs & Tranel, 2007), p.ex., o que haveria é uma redução de algumas emoções.

Além da parcimônia, ele apresenta mais três razões para preferir seu modelo: (1) para confirmar o Modelo de Processo Duplo seria preciso demonstrar que há uma dupla dissociação entre esses mecanismos: confirmar tanto que lesões no VMPFC aumentam as escolhas consequencialistas quanto que lesões no DLPFC ou FPC medial aumentam as escolhas deontológicas ou emotivas; (2) áreas associadas à resposta consequencialistas (DLPFC anterior, áreas de Brodmann, BA, 10/46) estavam lesionadas nos pacientes citados e mesmo assim esse tipo de resposta foi possível; e (3) o Modelo do Duplo Processo não teria como explicar o aumento de respostas emocionais por esses pacientes no jogo do ultimato (Moll & De Oliveira-Souza, 2007a).

Em favor da hipótese de que emoção e cognição agem em conjunto, não em conflito, estudos mostraram que o VMPFC e o FPC são ativados não apenas em situações em que há conflito cognitivo e processos executivos típicos, mas também quando os pacientes simplesmente observam passivamente fotografias e vídeos com conteúdos que despertam emoções morais (Moll et al., 2002; Moll et al. 2007).

No modelo de Moll há dois tipos principais de emoções morais: as autocentradas e as direcionadas a outros (Moll et al., 2008). Nesse modelo alternativo, o DLPFC e o córtex orbitofrontal seriam mais importantes para emoções auto-centradas e de aversão a outros (p.ex. indignação, raiva, frustração e nojo moral) (Moll et al. 2008; Moll et al., 2002; Moll et al., 2005; Moll et al., 2006). Isso explicaria porque os pacientes de (Koenigs et al., 2007; Koenigs & Tranel, 2007) foram mais consequencialistas no dilema da passarela mas não no jogo do ultimato: no primeiro caso, a resposta deontológica depende de sentimentos pró-sociais (como a empatia/compaixão, o apego interpessoal e a culpa que estão ausentes por causa da lesão), mas no segundo caso a resposta deontológica não depende do VMPFC porque ela se baseia em emoções auto-centradas e de aversão a outros (Moll & De Oliveira-Souza, 2007a; Moll et al. 2008).

Em resposta, Greene disse que quanto ao fato de que seria de se esperar uma diminuição na resposta consequencialista já que áreas cognitivas também foram lesionadas (DLPFC anterior) (Greene, 2007). Se a função delas era inibir respostas emocionais,

na medida em que as respostas emocionais perderam a força por causa da lesão no VMPFC, não haveria necessidade de inibição. De modo que o raciocínio consequencialista ainda foi possível porque sua realização depende de partes mais posteriores do DLPFC (como BA 46/44). Em relação à relação conflituosa ou integrada de emoção e cognição, Greene respondeu dizendo que ainda que os pacientes com lesão no VMPFC não experimentem conflito, as pessoas normais o experimentam e que apenas o Modelo de Processo Duplo explicaria isso. Quanto à proposta de Moll de que há um contraste entre sentimentos pró-sociais e emoções auto-centradas, Greene diz que, embora explique julgamentos consequencialistas quando o sujeito tem algo a ganhar, ela não explica porque pacientes com demência frontotemporal (Mendez, 2005), pessoas normais experimentando emoções positivas (Valdesolo & Desteno, 2006) e os pacientes com lesão no VMPFC fizeram escolhas consequencialistas quando não havia motivações egoístas como no caso da passarela. E desafia Moll, perguntando como uma teoria que baseia a moralidade em sentimentos pró-sociais pode explicar que em certas situações os pacientes com déficits emocionais podem fazer as escolhas mais pró-sociais.

Em resposta aos comentários de Greene, (Moll & De Oliveira-Souza, 2007b) argumentam que não há evidências de que as regiões mais posteriores do DLPFC (BA 44/46) que Greene sugeriu que sejam a base neural dos juízos consequencialistas são ativadas especificamente em juízos morais em situação de alto conflito, pois aparecem também em situações impessoais de baixo conflito e até em juízos não morais (Greene et al., 2001). Isso sugere que tais áreas estejam envolvidas em processos mais gerais como memória de trabalho, linguagem e funções executivas em geral. Infelizmente, Moll não respondeu ao desafio mais geral proposto por Greene, tendo reafirmado apenas que segundo seu modelo, algumas emoções morais têm correlatos cerebrais diferentes e podem ser seletivamente atingidas e que pode haver um hiato entre comportamentos observáveis e motivações internas (Moll & De Oliveira-Souza, 2007b) – porém, Moll e seus colaboradores (MOLL et al., 2008) propuseram uma sofisticada taxonomia cerebral das emoções morais que certamente ajuda a lidar com o desafio de Greene, mas que é impossível revisar aqui.

Essas críticas ao Modelo do Processo Duplo e a alternativa de que as emoções estejam por detrás de todos os juízos morais sugerem a desconfiança de que talvez não apenas os kantianos sejam emotivos, mas sim todos nós. Melhor dizendo, pode ser que tanto juízos deontológicos quanto juízos consequencialistas sejam baseados em emoções (Haidt, 2001; Moll et al., 2008). A isso Greene ainda não deu uma resposta satisfatória. Seu comentário mais interessante foi de que o consequencialismo é por definição uma contabilidade de informações e aberto a revisão, adotando explicitamente aproximações e simplificações quando aplicado na vida cotidiana. Isso gera um tipo de resposta mais imprecisa e instável, o que é mais próximo da cognição real do que as regras deontológicas absolutas (Greene, 2008, p. 64).

**A Neurobiologia da Moralidade e a Ética Prática.** Desacreditar a deontologia já seria um feito razoável, mas não provocaria muito rebuliço para além da torre de marfim. A meu ver, a relevância dessa discussão está mais na ética prática do que na ética normativa. Se for confirmado que juízos deontológicos são em sua maioria apenas racionalizações de respostas emocionais lapidadas no pleistoceno, isso pode ajudar em alguns dos principais debates morais contemporâneos. Eis alguns dos desdobramentos possíveis:

- *aborto e células-tronco embrionárias*: as justificativas contrárias à legalização do aborto antes da 12<sup>a</sup> ou 20<sup>a</sup> semana e do uso de embriões para pesquisa e fertilização *in vitro* podem ser interpretadas como meras racionalizações da intuição moral de que devemos proteger crianças indefesas – que é forte o suficiente para encobrir as diferenças biológicas que há entre crianças e embriões/fetos. A importância evolutiva do instinto materno e seus congêneres é inegável, mas temos bons motivos para pensar que eles não devam ser tão abrangentes. Outro forte candidato a erro cognitivo baseado em reação emocional é a atribuição de intencionalidade ao feto, que parece ser um pressuposto da empatia sentida em relação a ele.
- *eutanásia*: para quem tem uma visão científica do mundo, é difícil não considerar os argumentos baseados na sacralidade

da vida humana uma mera racionalização do instinto de sobrevivência. Embora existam outros argumentos, nenhum deles parece forte o suficiente para manter vivo alguém que teve morte cerebral, investir enormes recursos emocionais e médicos em recém-nascidos com problemas de saúde incompatíveis com a vida ou ainda se recusar a matar quem está sofrendo dores insuportáveis e implacáveis, cuja doença é terminal e que tem um desejo consciente, autônomo e duradouro de morrer, mas que é incapaz de se matar sozinho.

- *direitos dos homossexuais*: também o discurso contrário à igualdade de direitos para homossexuais e casais homossexuais parece baseado simplesmente em intuições ancestrais baseadas em instintos reprodutivos e na suposta normatividade do que é supostamente natural. Inclusive, é comum ouvir as pessoas dizerem que acham *nojento* ver dois homens se beijando. Embora relutem em admitir que é esse nojo que justifica sua avaliação moral, a julgar pela fragilidade das razões que oferecem, não parece ser muito mais do que isso que está acontecendo (Ynbar et al., 2009).
- *direitos dos animais*: o especismo é um exemplo notório de racionalização de um viés irracional. Não há na literatura especializada uma justificativa convincente de porque devemos respeitar os fetos e os seres humanos com deficiências mentais profundas, mas não os chimpanzés e os golfinhos. É preciso reconhecer também que, por outro lado, alguns pesquisadores precisam fazer alguns contorcionismos para evitar que suas justificativas dos direitos animais e sua defesa do direito de abortar não justifiquem também o infanticídio, o que é contra-intuitivo demais para alguns, pois é ofensivo demais para suas emoções. Há pesquisadores, como (Singer, 1993; McMahan, 2002), porém, que vestem a carapuça e admitem que o infanticídio poderia ser justificado.
- *vegetarianismo*: uma situação muito incômoda em que às vezes me encontro é quando pessoas mais inteligentes que eu descobrem que sou vegetariano. Costumo mentir e dizer simplesmente que é porque acho mais saudável ou porque

não gosto de carne. Porém, quando o interlocutor insiste e a situação permite, é possível ser pedante o suficiente e apresentar as justificativas baseadas na sensibilidade dos animais, do impacto ambiental e no fato de que a carne não é imprescindível para nossa dieta (desde que haja ingestão de vitamina B12 por outras fontes). Fico completamente embaraçado ao ver a outra pessoa confessando irracionalidades, fazendo grandes volteios, estabelecendo distinções insustentáveis, fingindo incredulidade, apelando para casos isolados, tudo isso para justificar um desejo ancestral e um costume cultural de comer certo tipo de alimento.

- *ajuda aos pobres*: nós, brasileiros, conhecemos bem melhor a desigualdade social do que os ingleses e estadunidenses da bibliografia em que me apóio. É muito provável que em alguma esquina perto de onde você está lendo esse artigo haja alguém que vive nas ruas, involuntariamente, em condições precárias. Também é muito provável que haja um bairro aí perto onde pessoas esforçadas e talentosas vivem em condições sanitárias e habitacionais inadequadas por simples falta de oportunidades na vida. Enquanto isso, eu e você, gastamos nosso dinheiro em coisas supérfluas, como viagens para congressos, hotéis com elevador, carros de quatro portas etc. Embora haja certo âmbito em que colocar os próprios interesses em primeiro lugar seja justificável, em algum ponto esse egoísmo deixa de ser justificado e passa a ser inaceitável que não sejamos altruístas. Não parece haver boas justificativas para nosso egoísmo além de bravatas como “todo mundo faz assim”, “só uma gota não apaga um incêndio”, “devemos ensinar a pescar, ao invés de dar o peixe” etc. que parecem apenas racionalizações de um instinto de sobrevivência (e competição) – o qual, depois de cumprir seu papel, passa a ser prejudicial e nos tornar obesos, sedentários, moralmente autistas e excessivamente ambiciosos.
- *fornecimento público de medicamentos caros*: há um debate acalorado nas literaturas médica e jurídica brasileiras em torno da questão de se o governo deve arcar com os custos

de medicamentos caros para pacientes individuais sendo que o dinheiro poderia ser usado de maneira medicamente mais eficiente em programas de saúde pública, uma questão que tem ficado a mercê de decisões individuais dos juízes. Pode ser que a justificativa para conceder esses remédios seja influenciada pelo efeito da vítima identificável (Small & Loewenstein, 2003, 2005), de maneira que a empatia dos juízes seja despertada quando ele toma conhecimento do estado de saúde de uma pessoa específica (Struchiner, inédito).

Obviamente, essas extensões práticas das teorias e experimentos apresentados aqui são ainda pouco fundamentadas. Da forma em que foram apresentadas acima, se parecem mais com desqualificações do interlocutor do que com análises respeitáveis. Não passam de questões para pesquisas futuras. Porém, elas têm a função de indicar o impacto que essas teorias podem ter no mundo real. Embora os detalhes ainda não estejam claros, há uma massa de evidências de que processos inconscientes e enviesados influenciam nossos julgamentos morais. A compreensão desses processos fornecerá instrumentos para analisar as discussões públicas sobre temas morais sob outras perspectivas e com maior nível de detalhamento. Por si só, ela não vai indicar respostas, mas vai melhorar os argumentos. E, apesar de termos descoberto que somos tão emotivos, o vencedor das discussões ainda deve ser o melhor argumento, pois normalmente é possível dizer quem tem o melhor argumento, mas não qual emoção vale mais.

### Referências

- ADOLPHS, R., BARON-COHEN, S., & TRANEL, D. *Impaired recognition of social emotion following amygdala damage*. Journal of Cognitive Neuroscience, v. 14, p. 1264–1274, 2002.
- ALLISON, T.; PUCE, A. & MCCARTHY, G. *Social perception from visual cues: Role of the STS region*. Trends in Cognitive Sciences, vol. 4, p. 267-278, 2000.

- ALLMAN, J.; HAKEEM, A. & WATSON, K. *Two phylogenetic specializations in the human brain*. *Neuroscientist*, vol. 8, p. 335–346, 2002.
- BARON, J. & RITOV, I. *Intuitions about penalties and compensation in the context of tort law*. *Journal of Risk and Uncertainty*, vol. 7, p. 17–33, 1993.
- BARON, J.; GOWDA, R. & KUNREUTHER, H. *Attitudes toward managing hazardous waste: What should be cleaned up and who should pay for it?* *Risk Analysis*, vol. 13, n. 2, p. 183-192, 1993.
- BIRCHAL, Telma. *Joshua Greene e Marc Hauser nas fronteiras da filosofia: a moral das morais evolucionistas*. *Ethic@*, v. 8, p. 89-100, 2009.
- BOTVINICK, M. M.; BRAVER, T. S.; BARCH, D. M.; CARTER, C. S., & COHEN, J. D. *Conflict monitoring and cognitive control*. *Psychological Review*, vol. 108, p. 624-652, 2001.
- CARLSMITH, K. M.; DARLEY, J. M. & ROBINSON, P. H. *Why do we punish? Deterrence and just deserts as motives for punishment*. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 83, p. 284-299, 2002.
- CHOMSKY, N. *Syntactic structures*. The Hague: Mouton, 1957.
- DE QUERVAIN, D. J.F.; FISCHBACHER, U.; TREYER, V.; SCHELLHAMMER, M.; SCHNYDER, U.; BUCK, A. & FEHR, E. *The neural basis of altruistic punishment*. *Science*, vol. 305, p. 1254–1258, 2004.
- ESLINGER, P. J. et al. *Developmental consequences of childhood frontal lobe damage*. *Archives of Neurology*, vol. 49, p. 764-769, 1992.
- FISCHER, J. M. & RAVIZZA, M. (Orgs.). *Ethics: Problems and principles*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1992.
- GOEL, V. & DOLAN, R. J. *Differential involvement of left prefrontal cortex in inductive and deductive reasoning*. *Cognition*, vol. 93, p. B109–B121, 2004.
- GREENE, J. D. *The secret joke of Kant's soul In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (Org.). Moral Psychology (vol. 3) - the neuroscience of morality: emotion, disease, and development*. MIT Press, Cambridge, 2008.

- GREENE, J. D. *Why are VMPFC patients more utilitarian? A dual-process theory of moral judgment explains.* Trends in Cognitive Sciences, vol.11, n. 8, p. 322-323, 2007.
- GREENE, J. D.; MORELLI, S.A.; LOWENBERG, K.; NYSTROM, L.E. & COHEN, J.D. *Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment.* Cognition, vol. 107, n. 3, p. 1144–54, 2008.
- GREENE, J. D.; NYSTROM, L. E.; ENGELL, A. D.; DARLEY, J. M. & COHEN, J. D. *The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment.* Neuron, vol. 44, p. 389–400, 2004.
- GREENE, J. D.; SOMMERVILLE, R. B.; NYSTROM, L. E.; DARLEY, J. M. & COHEN, J. D. *An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment.* Science, vol. 293, n. 5537, p. 2105-2108, 2001.
- HAIDT, J.; KOLLER, S. & DIAS, M. *Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?* Journal of Personality and Social Psychology, vol. 65, p. 613 – 628, 1993.
- HAUSER, M. *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong .* New York: HarperCollins, 2006.
- HUEBNER, B.; DWYER, S. & HAUSER, M. *The role of emotion in moral` psychology.* Trends in Cognitive Sciences, vol. 13, p. 1-6, 2009.
- Intuitions: *Toward an evolutionary ethics.* Journal of Personality and Social Psychology, vol. 64, n. 3, p. 467–478, 1993.
- INBAR, Y.; PIZARRO, D. A.; KNOBE, J. & BLOOM, P. *Disgust sensitivity predicts intuitive disapproval of gays.* Emotion, vol. 9, p. 435-439, 2009.
- KAHANE, G.; WIECH, K.; SHACKEL, N.; FARIAS, M.; SAVULESCU, J. & TRACEY, I. *The Neural Basis of Intuitive and Counterintuitive Moral Judgement.* Social, Cognitive and Affective Neuroscience: online advanced access, 2011. Disponível em: <[scan.oxfordjournals.org/content/early/2011/03/18/scan.nsr005.full](http://scan.oxfordjournals.org/content/early/2011/03/18/scan.nsr005.full)>. Acesso em: 20 de dez. 2011.
- KAHNEMAN, D.; SCHKADE, D. & SUNSTEIN, C. R. *Shared outrage and erratic rewards: The psychology of punitive damages.* Journal of Risk and Uncertainty, vol. 16, p. 49-86, 1998.
- KANT, Immanuel; QUINTELA, Paulo. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Lisboa: Edições 70, 1785/1986.

KOECHLIN, E.; BASSO, G.; PIETRINI, P.; PANZER, S. & GRAFMAN, J. *The role of the anterior prefrontal cortex in human cognition*. Nature, vol. 399, p. 148–151, 1999.

KOECHLIN, E.; ODY, C. & KOUNEIHHER, F. *The architecture of cognitive control in the human prefrontal cortex*. Science, vol. 302, p. 1181–1185, 2003.

KOENIGS, M. & TRANEL, D. *Irrational economic decision-making after ventromedial prefrontal damage: evidence from the Ultimatum Game*. Journal of Neuroscience, vol. 27, p. 951-956, 2007.

KOENIGS, M.; YOUNG, L.; ADOLPHS, R.; TRANEL, D.; CUSHMAN, F.; HAUSER, M. et al. *Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements*. Nature, vol. 446, p. 908-911, 2007.

KOENIGS, M.; YOUNG, L.; CUSHMAN, F.; ADOLPHS, R.; TRANEL, D.; DAMASIO, A. & HAUSER, M. *Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements*. Nature, vol. 446, p. 908–911, 2007.

KOSFELD, Michael; HEINRICHS, Markus; ZAK, Paul J.; FISCHBACHER, Urs & FEHR, Ernst. *Oxytocin increases trust in humans*. Nature, vol. 435, p. 673-676, 2005.

MADDOCK, R. J. *The retrosplenial cortex and emotion: New insights from functional neuroimaging of the human brain*. Trends in Neuroscience, v. 22, p. 310–316, 1999.

MCCLURE, S. M., LAIBSON, D. I., LOEWENSTEIN, G., & COHEN, J. D. *Separate neural systems value immediate and delayed monetary rewards*. Science, v. 306, p. 503–507, 2004.

MCMAHAN, Jeff. *The ethics of killing: problems at the margins of life*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 2002.

MENDEZ, M. F. et al. *An investigation of moral judgment in frontotemporal dementia*. Cognitive and Behavioural Neurology, vol. 18, p. 193-197, 2005.

MIKHAIL, John. *Elements of moral cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

MIKHAIL, John. *Universal moral grammar: theory, evidence, and the future*. Trends in Cognitive Sciences, vol. 11, n. 4, p. 143-152, 2007.

MILLER, E. K. & COHEN, J. D. *An integrative theory of prefrontal cortex function*. Annual Review of Neuroscience, vol. 24, p. 167–202, 2001.

MOLL, J. et al. *The cognitive neuroscience of moral emotions*. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (Org.). *Moral Psychology (vol. 3)* - the neuroscience of morality: emotion, disease, and development. MIT Press, Cambridge, 2008.

MOLL, J.; ZAHN, R.; OLIVEIRA-SOUZA, R.; KRUEGER, F. & GRAFMAN, J.. *The neural basis of human moral cognition*. Nature Reviews Neuroscience, vol. 6, p. 799-809, 2005.

MOLL, Jorge & DE OLIVEIRA-SOUZA, R. *Moral judgments, emotions and the utilitarian brain*. Trends in Cognitive Science, Research Focus, vol. 589, s. p., 2007a.

MOLL, Jorge & DE OLIVEIRA-SOUZA, Ricardo. *Response to Greene: Moral sentiments and reason: friends or foes?* Trends in Cognitive Sciences, vol.11, n. 8, p. 323-325, 2007b.

MOLL, Jorge et al. *Frontopolar and anterior temporal cortex activation in a moral judgment task: preliminary functional MRI results in normal subjects*. Arquivos de Neuropsiquiatria, vol. 59, p. 657-664, 2001.

MOLL, Jorge et al. *The neural correlates of moral sensitivity: a functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions*. Journal of Neuroscience. vol. 22, p. 2730-2736, 2002.,

MOLL, Jorge et al. *Opinion: the neural basis of human moral cognition*. Nature Review Neuroscience, vol. 6, p. 799-809, 2005.

MOLL, Jorge et al. *Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation*. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, vol. 103, p. 15623–15628, 2006.

MOLL, Jorge et al. *The self as a moral agent: linking the neural bases of social agency and moral sensitivity*. Social Neuroscience, vol. 2, n. 3-4, p. 336-352, 2007.

MOORE, A.B.; CLARK, B.A. & KANE, M. J. *Who shalt not kill? Individual differences in working memory capacity, executive control, and moral judgment*. Psychological Sciences, vol. 19, p. 549–57, 2008.

- PETRINOVICH, L. & O'NEILL, P. *Influence of wording and framing effects on moral intuitions*. *Ethology and Sociobiology*, vol. 17, p. 145–171, 1996.
- PETRINOVICH, L.; O'NEILL, P. & JORGENSEN, M. *An empirical study of moral intuitions: Toward an evolutionary ethics*. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 64, n. 3, 1993, p. 467-478.
- PRECHT, Richard David. *Quem sou eu? E, se sou, quantos sou?* Uma aventura na filosofia. Trad. C. Abeling. São Paulo : Ediouro, 2009.
- PHAN, K. L.; WAGER, T.; TAYLOR, S. F. & LIBERZON, I. *Functional neuroanatomy of emotion: A meta-analysis of emotion activation studies in PET and fMRI*. *Neuro-Image*, v. 16, p. 331–348, 2002.
- RAMNANI, N. & OWEN, A. M. *Anterior prefrontal cortex: Insights into function from anatomy and neuroimaging*. *Nature Reviews Neuroscience*, v. 5, p. 184–194, 2004.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- ROLLS, E. T. *The orbitofrontal cortex*. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, vol. 351, p. 1433-1443, 1996.
- ROSE, Steven. *O cérebro no século XXI*. Trad. H. Londres. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2005.
- SANFEY, A. G.; RILLING, J. K.; ARONSON, J. A.; NYSTROM, L. E. & COHEN, J. D. *The neural basis of economic decision - making in the ultimatum game*. *Science*, vol. 300, p. 1755-1758, 2003.
- SAXE, R.; CAREY, S. & KANWISHER, N. *Understanding other minds: Linking developmental psychology and functional neuroimaging*. *Annual Review of Psychology*, vol. 55, p. 87-124, 2004.
- SCHELLING, T. C. *The life you save may be your own In: CHASE, S. B. (Org.)*, Problems in public expenditure analysis. Washington, DC: Brookings Institution, p. 127–176, 1968.
- SCHNALL, S.; HAIDT, J.; CLORE, G. & JORDAN, A. *Disgust as embodied moral judgment*. *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 34, p. 1096-1109, 2008.
- SINGER, P. *Famine, affluence and morality*. *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, p. 229–243, 1972.
- SINGER, Peter. *Practical ethics* – 2<sup>a</sup> ed. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

- SINGER, Peter. *The life you can save: how to do your part to end world poverty*. New York: Random House, 2010.
- SMALL, D. A. & LOEWENSTEIN, G. *Helping a victim or helping the victim*. *Journal of Risk and Uncertainty*, vol. 26, p. 5–16, 2003.
- SMALL, D. A. & LOEWENSTEIN, G. *The devil you know: The effects of identifiability on punitiveness*. *Journal of Behavioral Decision Making*, vol. 18, p. 311–318, 2005.
- STRUCHINER, Noel. *No Empathy Towards Empathy: Making the Case for Autistic Decision-Making*. Inédito.
- VALDESOLO, P. & DESTENO, D. *Manipulations of emotional context shape moral judgment*. *Psychological Science*, vol. 17, p. 476–477, 2006
- WEINER, B.; GRAHAM, S. & REYNA, C. *An attributional examination of retributive versus utilitarian philosophies of punishment*. *Social Justice Research*, vol. 10, p. 431-452, 1997.
- WHEATLEY, T. & HAIDT, J. *Hypnotic disgust makes moral judgments more severe*. *Psychological Science*, vol. 16, p. 780-784, 2005.
- YOUNG, L.; CAMPRODON, HAUSER, M; PASCUAL-LEONE, A. & SAXE, R. *Disruption of the right temporoparietal junction with transcranial magnetic stimulation reduces the role of beliefs in moral judgments*. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 107, p. 6753–6758, 2010.



**NATUREZA HUMANA *VERSUS* APERFEIÇOAMENTO?  
UMA CRÍTICA AOS ARGUMENTOS DE HABERMAS  
CONTRA A EUGENIA POSITIVA**

**¿NATURALEZA HUMANA *VERSUS* PERFECCIONAMIENTO?  
UNA CRÍTICA A LOS ARGUMENTOS DE HABERMAS  
CONTRA LA EUGENIA POSITIVA**

**HUMAN NATURE VERSUS ENHANCEMENT:  
A CRITIQUE OF HABERMAS 'S VIEWS  
ON POSITIVE EUGENIC**

**Maria Clara Dias**

Professora da UFRJ  
Bolsista de Produtividade do CNPQ

**Murilo Mariano Vilaça**

Doutorando em Filosofia da UFRJ

**Resumo:** O objetivo é criticar os argumentos bioconservadores de Jürgen Habermas contra a *eugenia positiva* (aperfeiçoamento humano). Em suma, ele sustenta a tese de que a natureza humana seria fundamento das ideias centrais que consubstanciaríamos a correta compreensão normativa das relações humanas. Assim, para ele, a biotecnociência deveria restringir-se à esfera da eugenia negativa (terapia), apresentando, contudo, argumentos que nos parecem amplamente questionáveis. Anteriormente, todavia, abordamos o debate em torno da noção de *pós-humanidade*, uma vez que o estágio pós-humano é considerado como uma consequência incontornável das biotécnicas de aperfeiçoamento humano, perfazendo um dos pontos fulcrais da discórdia dos bioconservadores com os transumanistas. Após isto, então, abordamos a perspectiva habermasiana, a fim de mostrar seus problemas.

**Palavras-chave:** biotecnociência; aperfeiçoamento humano; pós-humano; natureza humana; Jürgen Habermas.

**Resumen:** El objetivo es criticar los argumentos bioconservadores de Jünger Habermas contra la *eugenia positiva* (perfeccionamiento humano). En suma, Habermas sostiene la tesis de que la naturaleza humana sería fundamento de las ideas centrales que consubstanciarían la correcta comprensión normativa de las relaciones humanas. Así, para él, la biotecnociencia debería restringirse a la esfera de la eugenia negativa (terapia), presentando, con todo, argumentos que nos parecen ampliamente cuestionables. Anteriormente abordamos el debate en torno a la noción de *pos-humanidad*, dado que el estadio pos-humano es considerado como una consecuencia insoslayable de las biotécnicas de perfeccionamiento humano, constituyendo uno de los puntos fundamentales de la discordia de los bioconservadores con los transhumanistas. Luego de esto, abordamos la perspectiva habermasiana, con el fin de mostrar sus problemas.

**Palabras clave:** biotecnociencia; perfeccionamiento humano; pós-humano; naturaleza humana; Jünger Habermas

**Abstract:** The aim is to criticize the bioconservatives's arguments of Jürgen Habermas against the positive eugenics (human enhancement). In short, he argues in favor of the thesis that human nature is a foundation of the central ideas concerning to the correct normative understanding of human relations. Thus, for him, the biotechnoscience should be restricted to the field of negative eugenics (therapy). As we tried to show, his arguments to defend this view are widely criticized. Earlier, however, we approach the debate around the notion of posthumanity, since the posthuman stage is considered as an unavoidable consequence of biotechnologies for human enhancement, making it one of the key point of contention between bioconservatives and the transhumanists. After this, we approach the Habermasian perspective, aiming to point out their problems.

**Keyword:** biotechnoscience; human enhancement; posthuman; human nature; Jürgen Habermas.

**Introdução.** A *natureza humana* é um clássico problema filosófico. À sua definição está associada a questão de como direcioná-la corretamente, com vistas à dada concepção de florescimento humano individual e coletivo. As interrogações sobre o que caracteriza o humano, que qualidades possui, quais comportamentos desenvolve, que processos estão envolvidos são consecutivamente seguidas das perguntas sobre o que pode e deve ser promovido e combatido na natureza humana, instigando a reflexão filosófica há milênios, concernindo, sobretudo, aos dilemas afetos ao campo das crenças humanistas (Sloterdijk, 2000).

A importância das respostas a esses questionamentos é crucial em muitos sentidos e em relação a vários campos filosóficos, tornando o conceito de natureza humana algo determinante não só para a reflexão moral, mas para outros ramos da filosofia, como pode-se ver no artigo de Matos (2007). No caso específico da análise filosófica dos valores e juízos normativos, que é o nosso foco, sua importância é clara. Ao longo da história da filosofia, há uma infinidade de exemplos de pensadores que partem de uma aceção de natureza humana para formular suas teorias. Assim, via de regra, definir o humano tem sido considerado um problema fundamental, a partir do qual são estabelecidos princípios ou parâmetros da vida humana. Isto significa que compreender a moral, ética, política, racionalidade etc. dependeria de uma definição daquilo que o humano é essencial, ontológica ou naturalmente.

Especificamente sobre o direcionamento da natureza humana, temos o polêmico debate sobre o que nela pode/deve ou não ser alvo de *instrumentalização* e *manipulação*. Dado o assombroso desenvolvimento da biotecnociência no último meio

século, a discussão quanto aos limites da intervenção da técnica e da ciência sobre a natureza (biológica) humana – haja vista as controvérsias de uma gestão tecnocientífica<sup>1</sup> da vida e, sobretudo, de seus efeitos imprevisíveis – tornou-se ainda mais sobressalente. Para alguns, que são estereotipadamente – mas plausivelmente, para Buchanan (2011) – chamados de *bioconservadores*, a natureza humana fundamentaria a dignidade, liberdade e autonomia humanas, bem como a simetria das relações sociais e a autocompreensão ética enquanto seres de uma espécie. Destarte, seria necessário preservá-la não manipulada em alguns aspectos. É justamente esse entendimento que Habermas endossa, o qual, para nós, possui pontos refutáveis.

O objetivo principal do presente artigo é justamente analisar e criticar os argumentos bioconservadores ou *protecionistas pessimistas* de Jürgen Habermas a favor da ideia de que a natureza humana é indispensável a uma correta compreensão normativa das relações humanas, sendo colocada em risco pela eugenia positiva.

Antes, porém, desenvolvemos breves notas sobre a discórdia humanista, a fim de introduzir uma abordagem do *transumanismo*, para que compreendamos o debate em torno da noção de *pós-humanidade*. Isso é justificado porque o estágio pós-humano é considerado por bioconservadores (ou *anti-melhoramento*) e seus oponentes teóricos, os *transumanistas* (ou *anti-anti-melhoramento*), conforme terminologia de Buchanan (*idem*), como uma consequência das intervenções biotecnocientíficas. Enquanto aqueles temem o estágio pós-humano, porquanto ele tornaria o humano (tal como sua concepção de natureza humana permite definir) algo obsoleto, estes investem nele, acreditando na sua positividade, nos seus benefícios, até porque a natureza humana não é compreendida como algo absolutamente bom ou necessário. A abordagem será desenvolvida a partir da análise da perspectiva transumanista ou, como chamamos, *otimista prudente*.

---

<sup>1</sup> Não é do escopo deste artigo uma análise da tecnociência, mas destacamos a atualidade do intenso debate sobre ela, ao qual o último número da *Revista Scientiae Studia* (v. 10, n. spe, 2012) é completamente dedicado. Sugerimos a leitura, pois os artigos analisam suas variadas facetas, tais como aspectos epistemológicos, sociais, históricos, políticos e éticos.

Como uma introdução a esse objetivo secundário, vejamos alguns comentários sobre o polêmico campo do humanismo.

**Notas sobre as discórdias em torno do humanismo.** Consecutivamente à definição da natureza humana, impõe-se a provisão de instrumentos normativos para a sua proteção e promoção. Aqui reside um ponto central da reflexão humanista: após defini-la – o que já envolve inúmeros problemas –, resta enfrentar o dilema do que deve ser promovido e combatido em meio à multifacetada natureza humana. Alguns exemplos revelam o modo ambíguo como lidamos com a nossa natureza. Por exemplo, embora adoecer faça parte da natureza humana, conforme Porter (2004), travamos uma milenar diligente luta contra doenças. Pode-se mencionar, outrossim, o desestímulo a alguns sentimentos tipicamente humanos (raiva, ódio, vingança e afins) em prol do estímulo de outros (amor, compaixão, empatia e afins). Por último, podemos citar que enquanto há comportamentos tidos como desejáveis, tais como o solidário, o cordial e o pacífico, há outros que são fortemente combatidos, por exemplo, o egoísta, o agressivo e o violento.

Em todos os casos citados, a natureza humana é caso de seleção de focos de promoção e combate, medida entendida como justificada, porquanto seria uma forma de melhorar a nossa vida, beneficiando a humanidade. A nosso ver, então, o recurso à natureza humana está obrigatoriamente ligado a opções dentre multiplicidades (de características e fins), o que baseia-se em juízos de valor. Assim, presumi-se, ela não poderia ser fundamento, mas sim expressão de certos valores humanos, bem como não seria totalmente preservada, mas seletivamente promovida.

Essas inferências dão indícios da impertinência do *argumento da natureza humana* (Dias e Vilaça, 2010), semelhantemente ao que alguns pensadores vêm sustentando. Para Tugendhat (2003), por exemplo, as tentativas de encontrar um ponto de apoio para fundamentar a moral ou derivar conclusões morais substantivas – quer em uma perspectiva tradicional-religiosa, quer secular –, recorrendo à noção de natureza humana, são errôneas. Ratificamos essa crítica, aduzindo, adiante, principalmente aos argumentos do linguista Steven Pinker e dos

filósofos Allen Buchanan e Norman Daniels, a fim de contrariar o entendimento de que nossos valores ou ideias canônicos estão fundamentados na natureza humana, e que sua alteração colocaria-os em xeque.

O humanismo é, grosso modo, uma aposta nalguma versão de natureza humana. Salientando que não interessa reconstruir a longa e complexa tradição do humanismo, satisfaz-nos apenas ressaltar o seu caráter polissêmico e polêmico no que tange ao que caracteriza mais adequada ou essencialmente a natureza humana, bem como sobre o que deve ser promovido e combatido em meio às variações e tensões que a constituem.

Sloterdijk (2000), por exemplo, destaca que a tradição humanista é marcada pela crença de que o humano é constituído por *tendências opostas*, isto é, *domesticadoras* e *embrutecedoras*. Segundo essa versão da crença humanista, deve-se investir em práticas que promovam aquelas e combatam estas, visando à criação de um humano melhor ou superior. Conforme a abordagem de Sloterdijk (*idem*) mostra, essa crença encontra no *Zaratustra* nietzschiano um antípoda, porquanto, para o genealogista alemão, o humanismo resultaria em um apequenamento do humano. Assim, o humanismo pode ser interpretado não como uma forma de salvaguardar a natureza humana ou a humanidade, mas sim de torná-la inócua, menor, provinciana. Em todo caso, ambas as visões não referem-se exclusivamente a fatos, mas, sobretudo, à interpretação judicativa acerca deles com respeito à dada concepção do que seja a melhor existência.

A recente discussão entre Axel Kahn e Dominique Lecourt exemplifica uma discordância contemporânea sobre o humanismo. Enquanto, para aquele, o homem é caracterizado fundamentalmente por ser responsável por suas ações; para este, o que determina a essência do homem é a sua capacidade de inventar e reinventar incessante e criativamente os seus modos de vida (Kahn e Lecourt, 2004). Quanto a esta perspectiva, pode-se associar um tipo de humanismo igualmente recente, porém mais controverso, que chamaremos de *biotecnocientífico*. Segundo ele, a natureza humana poderia ser mapeada por exames, bem como modificada e planejada por intervenções genéticas, neurofisiológicas e afins, pois na biologia, mais exatamente nas redes neuronais, está

(...) cada ato de pensamento, criação, destruição, descoberta, ocultação, comunicação, conquista, sedução, rendição, amor, ódio, felicidade, tristeza, solidariedade, egoísmo, introspecção e exultação jamais perpetrado por todo e qualquer um de nós, nossos ancestrais e progênie, ao longo de toda a existência da humanidade (Nicolelis, 2011, p. 18-9).

Atualmente, essa pode ser tida como a mais polêmica acepção existente, despertando sentimentos distintos e, por vezes, exacerbados e diametralmente opostos (ceticismo e temor *versus* confiança e esperança).

Chamamos atenção para a versão biotecnocientífica, pois ela identifica o debate em que a argumentação habermasiana está inserida. Habermas assume uma perspectiva bioconservadora, que, de acordo com Buchanan (*idem*), caracteriza-se pelas vozes anti-aperfeiçoamento (*enhancement*) que demonstram preocupação com o impacto dos melhoramentos biomédicos sobre a natureza humana. Para Buchanan (*idem*), as acusações conservadoras de pensadores como Habermas, Kass, Fukuyama e Sandel não são racional e logicamente necessárias, uma vez que apelam, de forma acrítica, ao natural como se ele fosse sempre bom, repugnando absolutamente tudo que receba o rótulo de melhoramento, sem, contudo, oferecer argumentos que permitam discernir a repugnância moralmente significativa do mero desgosto ou preconceito.

Para os bioconservadores, o aperfeiçoamento seria moralmente condenável em dois sentidos: “o primeiro é que o aperfeiçoamento pode alterar ou até mesmo destruir a natureza humana<sup>2</sup>. O segundo é que, se ele alterá-la ou destruí-la, isto vai comprometer nossa capacidade de determinar o bem, porquanto, para nós, ele é determinado pela nossa natureza” (Buchanan, *idem*, p. 115). Mas, como Buchanan interroga, o que significaria alterar a natureza humana e o que haveria de errado nisso? Reafirmando nossa discordância acerca da tese supracitada e concordando com

---

<sup>2</sup> O livro organizado por Harold W. Baillie e Timothy K. Casey, intitulado *Is human nature obsolete? Genetics, bioengineering, and future of the human condition* (2005), reúne textos que sustentam essa tese.

Buchanan que alterá-la não significa, em si, um mal, passamos a abordar a perspectiva *transumanista*.

**Perspectiva transumanista e a hipótese do estágio pós-humano.** De acordo com Buchanan (*idem*), um dos senões apontados pelos críticos do melhoramento biomédico é se ele – especialmente quando há o emprego da engenharia genética – inserirá em nosso ser algo que não é humano, transformando-nos, por fim, radicalmente. Isso quer dizer que em meio ao complexo e polêmico debate acerca do que o humano é, surgem discursos acerca da possibilidade do surgimento de um vago e virtual *estágio pós-humano*. Diante desta suposição, posições normativas opostas são desenvolvidas no que se refere às das suas consequências.

Para alguns (os bioconservadores), a pós-humanidade seria a derrocada do humano rumo à obsolescência, sendo, assim, moralmente reprovável, já que haveria danos irreparáveis a conceitos que, malgrado vagos, constituem a canônica normatividade em torno da espécie humana: ‘dignidade’, ‘liberdade’, ‘autonomia’ e ‘autenticidade’ humanas. No sentido diametralmente oposto, há aqueles (os transumanistas) para os quais o estágio pós-humano, caso ocorra, seria a realização do horizonte humanista, o resultado de uma nova e promissora forma de Esclarecimento. Isso seria desejável e moralmente justificável, porquanto expressaria a essência criativa e autodeterminadora do humano, libertando-o dos seus ‘limites biológicos’. Assim, em teoria, ampliar-se-iam o tempo de vida (longevidade), o nível de saúde e bem-estar, o horizonte de florescimento, bem como o espectro daqueles conceitos supracitados. Em resumo, parte importante do debate bioético contemporâneo tem sido travada em torno desse estágio hipotético.

De certo modo, pode-se entender o debate em torno do aperfeiçoamento humano através das questões levantadas por Philippe Petit no seu prefácio ao diálogo entre Kahn e Lecourt, quais sejam: se há uma essência humana ou se o homem seria uma realidade histórica em processo imprevisível, mas promissor; e se o pós-humano é simplesmente um fantasma ou uma realidade possível (Kahn e Lecourt, *idem*). Ray (1999), em um tom preditivo

próprio dos tecnoprofetias, ratifica a centralidade dessas questões, afirmando que a principal questão política e filosófica, e por que não moral, do século XXI será a (suposta) redefinição do que somos. Além disso, ele trata como uma *emergência inexorável* o surgimento de seres não-humanos muito mais inteligentes do que os humanos. Segundo ele, diante do ritmo de avanço dos computadores, eles atingirão a capacidade de memória e a velocidade de computação do cérebro humano por volta de 2020, o que pode soar como um presságio da obsolescência humana.

As possibilidades que biotecnociência, em tese, ensejaria são alvo de sérias críticas. O relatório da *Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues* do governo estadunidense sobre a *biologia sintética*, intitulado *New directions: The ethics of synthetic biology and emerging technologies*, é um bom exemplo, pois versa sobre um biotécnica profundamente polêmica, dadas suas pretensões de criar a vida laboratorialmente. Entendida como um campo de pesquisa emergente que reúne elementos da biologia, da genética, da química e da ciência da computação, ele é tida como capaz de abrir uma nova era do controle humano sobre a vida, e, quiçá, gerar benefícios ao humano sem precedentes (Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues, 2010). Tal comissão não a proscree, mas ressalta a necessidade de avaliação contínua de seus efeitos<sup>3</sup>.

Atentos a essas questões e prognósticos, a seguir, apresentamos, primeiramente, algumas definições do transumanismo, priorizando alguns dos seus expoentes e analisando algumas de suas teses centrais. Em seguida, identificamos como alguns transumanistas compreendem a natureza humana e como contestam a tese bioconservadora, em que pese considerarem a possibilidade de que a alteração radical da biologia humana gere o nascimento de uma nova espécie de ser vivo. A propósito, por

---

<sup>3</sup> Para uma criteriosa análise da biologia sintética à luz das ciências humanas, sugerimos a leitura do recente livro de Paul Rabinow e Gaymon Bennett, que é resultado de uma colaboração com o *Synthetic Biology Engineering Research Center* (SynBERC) a convite do *National Science Foundation* (NSF). RABINOW, P.; BENNETT, G. *Designing Human Practices: An Experiment with Synthetic Biology*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

último, problematizamos o suposto estágio pós-humano, relativizando sua importância para o debate.

Inicialmente, tentamos definir o que é o movimento transumanista. Conquanto isso pareça importante, é oportuno ressaltar que, no nosso entendimento, toda forma de definição é, por si mesma, simplificadora. Além do caráter próprio de toda definição ser, dentre outras coisas, o de fixar ou expressar limites, o fato de um indivíduo compartilhar certo(s) traço(s) de uma perspectiva não significa que ele a endosse absolutamente. Consoante essa observação, quando usarmos o termo transumanista, referimo-nos a uma visão que congrega pensadores com particularidades importantes que os diferenciam em aspectos fundamentais, mas que, sob uma perspectiva *otimista prudencial* acerca da biotecnociência aplicada ao aperfeiçoamento humano, esposam que uma possível alteração da natureza humana não representa, necessariamente, um problema moral, ainda que dê lugar ao pós-humano.

Para entender o que se quer significar com o uso do termo, recorramos aos que se autointitulam transumanistas. Para Nick Bostrom, um dos seus expoentes, o transumanismo é um movimento antigo<sup>4</sup>, vagamente definido, que se desenvolveu gradual e mais amplamente nos últimos vinte anos, promovendo uma abordagem interdisciplinar para compreensão e avaliação das oportunidades para melhorar a condição humana, aperfeiçoando capacidades físicas, mentais e emocionais através da biotecnologia disponível ou por ser desenvolvida (Bostrom, 2003; 2005b).

Segundo as respostas fornecidas pela associação transumanista *Humanity Plus*<sup>5</sup> (ou *Humanity+*) através do *Transhumanist FAQ*<sup>6</sup>, a definição formal de transumanismo é: (1) o movimento intelectual e cultural que afirma a possibilidade e a conveniência de melhorar a condição humana fundamentalmente por meio da razão aplicada, especialmente através do desenvolvimento e ampla disponibilização de tecnologias para

---

<sup>4</sup> Para detalhes da história do pensamento transumanista, ver Bostrom (2005a). Disponível em <<http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>>.

<sup>5</sup> <<http://humanityplus.org/>>

<sup>6</sup> Versão semelhante disponível no site: <[http://humanityplus.org/learn/transhumanist-faq/#answer\\_19](http://humanityplus.org/learn/transhumanist-faq/#answer_19)>.

eliminar o envelhecimento e para melhorar as capacidades humanas, quer intelectuais, quer físicas ou psicológicas; e (2) o estudo das ramificações, promessas e perigos potenciais de tecnologias que nos permitam superar as limitações humanas fundamentais, bem como das questões éticas envolvidas no desenvolvimento e uso de tais tecnologias (Bostrom, 2003, p. 4).

Segundo Jotterand (2010), é mais do que um projeto tecnocientífico, senão um movimento ideológico, cujos pressupostos estão enraizados na filosofia Iluminista. Anders Sandberg, outra referência do transumanismo, cuja pesquisa e polêmicas ideias foram, recentemente, assunto de um documentário holandês denominado *Transhuman*<sup>7</sup>, define o transumanismo como uma filosofia de que podemos e devemos nos desenvolver a níveis mais elevados, tanto física quanto mental e socialmente, usando métodos racionais (Sandberg, s/d.).

Os transumanistas se consideram amigos do humano e promotores da sua dignidade, na medida em que não visam à sua obsolescência pura e simples, mas sim ao seu aprimoramento racional através da biotecnociência, com o intuito de superação de limites que impingem dor e sofrimento a ele, ampliando, assim, o seu bem-estar. Apregoam um investimento no humano por meios racionais de artificialização da vida com fins de aperfeiçoamento, o que justificaria o fato deles, como destaca Dupuy (2009), autodenominarem-se de *humanistas racionais*. O uso racional e crítico da biotecnociência, pautado, via de regra, na liberdade de escolha individual acerca do que utilizar daquilo que for disponibilizado, na ampla divulgação e no amplo debate das pesquisas e técnicas desenvolvidas, e na avaliação crítica contínua dos resultados encontrados, faz com que o transumanismo se autodefinha como uma criteriosa e responsável perspectiva de aprimoramento humano (Bostrom, 2003; Hughes, 2004).

Conforme Bostrom (2003; 2005a) e Hughes (2010), o transumanismo pode ser visto como consequência, prolongamento ou, até mesmo, radicalização do humanismo secular e do Iluminismo. Bostrom (2003) o assemelha a perspectiva kantiana,

---

<sup>7</sup> Para mais informações, ver <<http://www.transhumandoc.com/news/nieuwsitem/artikel/anders-sandberg-is-coming-to-amsterdam/>>.

argumentando que o transumanismo representa uma versão tecnocientífica da sua perspectiva de saída da menoridade. Em certo sentido, é como se o humano estivesse, com os avanços biotecnocientíficos, à porta de corajosamente sair da versão biológica da menoridade. À semelhança de Kant, os transumanistas, salvo algumas excessões<sup>8</sup>, propugnam que cabe ao indivíduo tal tarefa. Por isso que defendem uma ampla divulgação das pesquisas e técnicas desenvolvidas, incluindo debates, para que, com o uso da liberdade, cada indivíduo faça a sua escolha por usar ou não técnicas para fins de aperfeiçoamento de si, quais usar ou não usar qualquer uma.

Aduzindo Darwin, Bostrom (2003) afirma que uma das premissas do transumanismo é que o atual estágio da espécie humana não representa o fim do seu processo de desenvolvimento ou evolução, pois há possibilidades de aprimoramento da sua bioconstituição que podem ser amparadas não apenas na natureza, mas também nos meios artificiais que o humano possui e ainda pode inventar.

Os transumanistas, sentido amplo, prestigiam os fundamentos biológicos do humano. Apostando na razão e na ciência para alterá-lo, consideram que a humanidade está ante a possibilidade de dilatar o seu potencial (*Human Plus*), combatendo o envelhecimento, doenças, deficiências cognitivas e físicas, o sofrimento involuntário e, no limite, a morte. Ou seja, é a alteração radical da condição humana, da sua natureza biológica, que está no foco do transumanismo. Aqui, fica ainda mais clara a fronteira entre os transumanistas e os bioconservadores. Ao passo que, como já vimos, estes defendem a indisponibilidade da natureza humana à artificialização, aqueles consideram que é próprio da natureza humana ser perfectível, o que justificaria moralmente as iniciativas que promovessem tal mudança aperfeiçoadora, ainda que isso gere o trans e o pós-humano. Na realidade, o pós-humano não é um ‘efeito colateral’ de algo em si mesmo bom, mas sim o cerne do

---

<sup>8</sup> Julian Savulescu, através do *Principle of Procreative Beneficence*, parece destoar, pois defende que é uma obrigação moral (uma espécie imperativo categórico) dos pais aperfeiçoar a sua descendência, utilizando os meios disponíveis. Para detalhes, ver Savulescu (2001).

componente normativo do transumanismo, de tal modo que aquilo que *pode* atualizá-lo *deve* ser desenvolvido (Verdoux, 2009).

Os transumanistas inserem-se no intenso debate em torno do conceito de natureza humana, problematizando, em suma, três pontos: (1) a ideia de que é algo essencial, fixo e universal; (2) que é absolutamente boa; e (3) que, como serve de firme fundamento da moral, alterá-la representaria o solapamento dos nossos valores e da moralidade em si. Vejamos alguns exemplos da contrariedade transumanista.

Quanto à pressuposição de que a natureza humana reúne características perenes, representando a essência humana, há aqueles que, conforme indica Deleuze (2005) sobre Foucault – sem, com isso, considerá-lo um transumanista –, sequer consideram a existência de uma coisa à qual possamos, a despeito do contexto e do tempo, afirmar ser *o homem*. No lugar do homem, o que existiria seriam as *formas-Homem*, as quais seriam resultado do choque de forças existentes em dada época, o que, evidentemente, comprometeria de modo radical dada aceção de natureza humana.

Há, no entanto, autores que concordam que exista uma natureza humana, mas defendem outra concepção ou afirmam que ela é apenas um ponto de partida, mas não de chegada. Daniels (2009), sublinhando a característica da mutabilidade evolutiva, afirma que o humano possui, no máximo, uma *natureza disposicional* atinente à lógica triádica da população-disposição-seleção, dependendo necessariamente do ambiente no qual está inserida. A perfectibilidade humana estaria relacionada à interrelação entre os genes e o ambiente, contrariando uma concepção essencialista e fixista de natureza humana, em prol de uma concepção adaptativa afeta à biologia evolutiva. Se há, então, uma essência humana, ela se expressaria pela capacidade inata de se modificar de acordo com o ambiente e não por se manter inalterada.

Bostrom (2003) afirma que ser humano é, em parte, ser (ou buscar ser) aquilo que se deseja, incluindo ser ‘mais perfeito’, pois isso é da sua natureza. Para ele, “a natureza humana não é um mau lugar para começar essa jornada, mas não podemos cumprir esse potencial se rejeitar qualquer progresso que ultrapasse o ponto de partida” (p. 36).

Quanto ao segundo ponto, Daniels (2009) salienta a variabilidade de comportamentos nos humanos. Afinal de contas, questiona, quando comparamos um indivíduo tímido como uma ratazana com o agressivo como um rinoceronte, qual deles está expressando a verdadeira natureza humana? Buchanan (2009), por seu turno, assevera que há aspectos não só físicos, mas psíquicos e sociais do humano que são considerados *maus*, quer em dada sociedade, quer de modo mais amplo. Doenças, deficiências e certos sentimentos e/ou inclinações para os quais, por serem tratados como males, buscamos alternativas e/ou tratamentos são, também, expressão da natureza do humano. Nesse compasso, ele argumenta que a natureza humana, de um ponto de vista *plausível*, não é absolutamente boa, mas possui *características más* (ou tidas assim nas sociedades), de tal modo que, por si só, a sua alteração não constituiria um mal. Quer dizer, se há aspectos maus, o uso da biotecnologia com vistas ao aperfeiçoamento, que poderia eliminá-los, seria uma forma de bem. Destarte, preservar a natureza humana absolutamente seria uma forma de manter males (Bostrom, 2003).

Bostrom (2003) argumenta que os atributos tidos como inerentes à nossa espécie não estão isentos de avaliação ética por serem considerados ‘naturais’ ou ‘humanos’. Segundo ele, tendências humanas boas, como a empatia e o senso de justiça, disputam com tendências consideradas ruins, o que converge com a perspectiva humanista tradicional, como analisado por Sloterdijk (2000). Aliás, se a tradição humanista é caracterizada pelo estímulo das boas tendências e combate das más, o fato do transumanismo lutar contra as tendências humanas ‘negativas’ o inclui no horizonte humanista, ratificando a autodefinição supracitada.

Glover (2006) segue o mesmo viés, na medida em que aborda como doenças e deficiências representam uma desigual barreira ao florescimento dos humanos. Isto é, todos os humanos possuem uma fragilidade estrutural que atua limitando o horizonte de suas realizações individuais e/ou coletivas. Naquele caso, quando algo, independentemente da relação com outros humanos e suas ações, estreita o espectro de possibilidade de realização de um indivíduo; neste, quando a manifestação de aspectos maus em outros indivíduos serve de barreira para os indivíduos que o cercam. Mas,

para além da igual fragilidade, alguns exemplares da espécie possuem flagrantemente mais obstáculos às potenciais realizações do que outros. Pois, parece-nos restar claro, ainda que um indivíduo adulto, cuja idade mental seja semelhante à de uma criança, mereça toda consideração moral e um ainda mais intenso cuidado, sua condição vital o impede de realizar um número expressivamente superior de opções do que outro indivíduo tido como mentalmente ‘normal’.

São sabidos os problemas envolvidos nos usos do conceito de normalidade, mas, tomando-o como um conceito não meramente algo numérico, mas normativo, Glover (2006) defende que há capacidades e características que tipificam os exemplares da espécie – por exemplo, ver, ouvir, falar, pensar abstratamente, possuir quatro membros articulados, regulação térmica, esqueleto interno, etc. –, cujo comprometimento representa uma anormalidade ou mal. Haveria indivíduos ‘menos anormais’ do que outros, menos comprometidos por ‘males’ relacionados à biologia humana do que outros, de tal forma que haveria uma desigualdade de partida que impingiria mais limitações a alguns do que a outros. Assim, a biotecnociência poderia, desse ponto de vista, atuar sobre a ‘parte ruim’ da natureza humana, a fim de promover o bem-estar individual e coletivo, ganhando, até mesmo, contornos de uma ‘justiça biológica’.

Sobre o terceiro ponto – por sinal, relativo a mais incisiva e insistente objeção dos críticos à biotecnociência –, recorreremos aos argumentos de Pinker (2002) e Buchanan (2009; 2011). Pinker, que não assume-se transumanista, parte de uma perspectiva factual, e não moral, de natureza humana. Para ele, ela representa a dotação de faculdades cognitivas e emocionais compartilhada pelos espécimes sadios do *Homo Sapiens*. Ele argumenta que a suposta ausência de algo como uma natureza humana seria insuficiente para concretização de certas ideias tidas como más. Mesmo que os humanos sejam biologicamente desiguais, a desigualdade, os preconceitos e discriminações, o darwinismo social e as opressões, e a eugenia e o genocídio não seriam justificáveis (Pinker, *idem*). Nossos valores fundamentais não podem ser caudatários de uma suposição factual que pode ser refutada cientificamente a qualquer momento. Ainda que não haja natureza humana, o raciocínio de que

isso serve de base para aqueles males não se sustentaria. Em suma, fatos biológicos devem ser distinguidos de valores humanos e estes não devem ser caudatários daqueles.

Buchanan (2009; 2011) afirma que não perderemos nossa capacidade de fazer julgamentos sobre o bem, uma vez que o que é bom para nós não guarda qualquer relação de identidade com a natureza. Logo, não precisaríamos de uma natureza como parâmetro de correspondência para avaliar se um valor é bom ou não. A natureza serviria apenas como um índice de restrições. Uma nova natureza, pós-humana, forneceria novas restrições, sobre as quais nossos julgamentos morais seriam feitos.

Em razão desses e outros argumentos similares, os estágios trans e pós-humano não soam aos transumanistas como perigosos, mas sim promissores. A suposta futura realidade pós-humana é, do ponto de vista especulativo, caracterizada pela positiva transcendência das limitações da condição humana atual (Lecourt, 2003). Nessa perspectiva de superação, deixaríamos de ser humano para dar lugar a outras formas de vida qualitativamente superiores, às quais se dá o nome de transumana e pós-humana.

De saída, concordamos com Cole-Turner (2011) quando afirma que pós-humano é um conceito amplo, impreciso e virtual, o que inviabiliza a possibilidade de determinação objetiva e clara do que seria e do que, caso ocorra, implicaria. Malgrado sua vaguidão, ele tem sido um eixo dos embates acerca do aperfeiçoamento.

De acordo com Savulescu (2009), transumanos são “humanos que têm sido tão significativamente modificados e aperfeiçoados que exibem importantes características não-humanas, isto é, quimeras, cyborgs” (p. 214). Segundo Bostrom (2003), transumano é um estágio intermediário entre o humano e o pós-humano, no qual há indícios da manifestação de características evolucionariamente novas. O pós-humano, por sua vez, é uma dentre outras formas de vida, sendo caracterizada por “seres originalmente ‘evoluídos’ ou desenvolvidos a partir de seres humanos, mas significativamente diferentes, de tal modo que não são mais humanos em qualquer aspecto significativo” (Savulescu, 2009, p. 214). Lecourt afirma que ele é um conceito inventado por engenheiros de informática estadunidenses em meados dos anos 1980 para categorizar seres como os cyborgs, clones, super-homens,

inteligência artificial, etc., o que tem povoado parte importante do discurso ficcional contemporâneo (Kahn e Lecourt, *idem*). Bostrom (2005b) define os pós-humanos como

seres que podem ter saúde por tempo indeterminado, faculdades intelectuais muito maiores do que as dos seres humanos atuais – e, talvez, sensibilidade ou modalidades de sensibilidade inteiramente novas – assim como a habilidade de controlar suas próprias emoções (p. 203).

Em outro texto, ele critica aqueles que, na sua visão, cometem um erro comum, ao entenderem que ser pós-humano é uma questão de autocompreensão (Bostrom, 2003). É necessário, ele afirma, que haja uma radical alteração da biologia humana, do seu corpo e cérebro, através da combinação de uma gama variada de tecnologias, tais como a engenharia genética, psicofarmacologia, terapias antienvhecimento, interfaces neurais, etc. Elas promoveram, reiterando e exemplificando as mudanças já citadas, resistência ao envelhecimento e conseqüente prolongamento da juventude e do vigor, controle de emoções ruins (ódio, rancor, irritação, etc.) e promoção de boas (amor, serenidade, prazer, apreciação artística), aumento da capacidade da memória, etc.

Bostrom (2003) admite que é difícil determinar como um pós-humano pensará e sentirá. Excogitando algumas possibilidades, ele hipotetiza que os

Pós-humanos podem ter experiências e preocupações que não podemos compreender, pensamentos que podem não se encaixar nos três quilos de nódulos de tecido neural que usamos para pensar. Alguns pós-humanos podem achar que é vantajoso abandonar completamente seus corpos e viver como que em padrões de informação gerenciados por vastas redes de computadores velocíssimos. Suas mentes podem ser não somente mais poderosas do que as nossas, mas também podem utilizar diferentes arquiteturas cognitivas ou incluir novas modalidades sensoriais que possibilitem uma maior participação em suas configurações de realidade virtual. As mentes pós-humanas podem ser capazes de partilhar memórias e experiências diretamente, melhorando e muito a eficiência, qualidade e os modos pelos quais podem ser comunicar. As fronteiras entre as mentes pós-humanas pode não ser tão clara quanto entre os humanos. Pós-humanos podem modelar a si mesmos e a seu ambiente através de inúmeras maneiras novas e profundas, de tal modo que as especulações sobre traços detalhados do pós-humano e do mundo pós-humano tendem a falhar (p. 5).

Nessa citação, nota-se uma série de suposições e algumas imprecisões, o que pode expressar o âmago da hipótese do estágio pós-humano. Ora, se as previsões sobre o pós-humano podem falhar, como determinar aquilo que ele será e as mudanças que acarretará? Se ele pode ser qualquer coisa, não poderia ser exatamente nada de distinto do humano? Quer dizer, a tese pós-humana não pode ser uma quimera em torno da qual tem-se discutido em vão?

Tal possibilidade parece ser reforçada por uma mais imprecisa assertiva bostromiana. Apesar de todas essas profundas mudanças e as possibilidades por elas abertas, Bostrom (2003) faz uma ressalva que considera importantíssima: isso não implicará a inexistência de humanos. Não fica claro se ele está falando, no texto, da coexistência entre humanos e pós-humanos ou se considera que os pós-humanos ainda serão humanos, o que, nesse caso, seria uma ambiguidade bastante evidente.

Em síntese: (1) os transumanos apostam no uso racional e criterioso da biotecnociência para fins de aperfeiçoamento humano; (2) eles rejeitam o conceito de natureza humana como um princípio normativo a partir do qual se pode proscrever moralmente o uso de formas artificiais de aperfeiçoamento; e (3) apostam no estágio pós-humano, pois consideram que ele elevará o humano a um nível qualitativamente superior de existência, libertando-o das amarras que a natureza humana, no estágio atual, impõe ao humano. Em suma, esposam a natureza pós-humana, o que, como veremos abaixo, é alvo de sérias críticas.

**A natureza humana como fundamento: análise crítica da perspectiva de Habermas.** Como vimos, o chamado argumento da natureza humana (Dias e Vilaça, 2010) é da predileção dos que veem os avanços biotecnocientíficos como uma ameaça ao humano. Dentre os que são tidos como críticos seculares à biotecnociência para fins de aperfeiçoamento humano, Francis Fukuyama e Leon Kass destacam-se não propriamente pela consistência

argumentativa, mas pelo lugar institucional que ocupam<sup>9</sup> e pela dedicação a difamar o melhoramento (Buchanan, 2011). Embora a secularidade dos seus argumentos seja amplamente questionável<sup>10</sup>, como ressalta Pinker (2008) especialmente acerca de Kass<sup>11</sup>, eles têm sido dois dos arautos da defesa da natureza humana como algo intocável.

Kass (2003), endossando o biocatastrofismo de C. S. Lewis, segundo o qual a mudança da natureza humana acarretará um desastre sem precedentes e volta, sublinha os potenciais riscos individuais e societários de uma biotecnologia que ultrapassasse os limites da terapia. Conquanto mencione seus possíveis e numerosos benefícios, uma de suas teses é que toda iniciativa de mudança da natureza humana, ainda que para tentar melhorá-la, possui certo grau de arrogância e fere a sensibilidade religiosa. Segundo ele,

É preocupante quando as pessoas agem em direção ou mesmo falam sobre nossos corpos e mentes ou sobre a própria natureza humana como se

---

<sup>9</sup> Ambos fazem parte do *President's Council on Bioethics* dos Estados Unidos, sendo que Kass foi o seu presidente entre 2001-2005.

<sup>10</sup> Dentre outros motivos, por ambos citarem C. S. Lewis, conhecido escritor cristão irlandês para fundamentar suas posições, especialmente a sua obra *The Abolition of Man* [1943], como se vê, por exemplo, em Fukuyama (2003) e Kass (2002; 2003).

<sup>11</sup> Pinker (2008) critica veementemente a postura de Kass e de mais três quartos dos autores que participaram da construção do relatório do *President's Council on Bioethics* publicado em 2008, intitulado *Human dignity and bioethics* (disponível em:

<[http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/human\\_dignity/human\\_dignity\\_and\\_bioethics.pdf](http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/human_dignity_and_bioethics.pdf)>. Acesso em: 14 set. 2012). Sua crítica é especialmente sobre aquilo que denomina de *fervorosos impulsos religiosos*, o que os motivaria a defender acriticamente *um papel central da religião na moralidade e na vida pública*. É contra o conservadorismo religioso que Pinker argumenta, haja a relação entre política, moralidade e religião, via de regra, gerar algumas das mais temíveis formas de tiranias, muito embora se diga que agem em nome da 'proteção da dignidade humana'. Cabe ressaltar que o embate entre Pinker e Kass é antiga. Em 2002, contra a crítica de Pinker à ideia de alma humana, que, segundo este, pode ser *cortada com uma faca, alterada pela química, ligada e desligada pela eletricidade ou extinta por um golpe certo ou pela falta de oxigênio*, Kass, ironicamente, diz que "difícilmente se sabe se impressiona mais a altura da arrogância de Pinker ou a profundidade de sua superficialidade. Mas ele fala com a autoridade da ciência e poucos são capazes e estão dispostos a disputar com ele em seu próprio terreno"; cf. Kass (2002, p. 137).

fossem meras matérias-primas a serem moldadas de acordo com a vontade humana. É preocupante quando as pessoas falam como se fossem sábias o suficiente para redesenhar os seres humanos, melhorar o cérebro humano ou remodelar o ciclo de vida humano. (...) Somente se há algo precioso em nossa natureza humana – além do fato dos seus dons –, que pode nos ser dado um guia para resistir às iniciativas de degradá-la. (...) somente se há algo inerentemente bom ou digno acerca das maneiras pelas quais nos envolvemos no mundo (...), só, então, poderemos começar a ver porque os aspectos da nossa natureza precisam ser defendidos contra o nosso redesenho deliberado (Kass, 2003, p. 289-290).

Fukuyama (2003), definindo natureza humana como o conjunto de comportamentos e características que tipifica a espécie, assevera que a sua proteção é *conditio sine qua non* para a garantia de valores político-morais, tal como os Direitos Humanos. Nota-se que Fukuyama desconsidera os comportamentos e características propriamente humanas que ferem, por exemplo, os Direitos Humanos, e contra os quais lutamos há séculos. Tal desprezo de certas características inerentes ao humano, mas que são consideradas histórico, social e moralmente más, sugere que, para ele, como também o é para Kass, a natureza humana é absolutamente boa, o que contrasta com a perspectiva de Buchanan (2009; 2011). Para nós, mais uma vez em consonância com Tugendhat, há uma flagrante e inadmissível arbitrariedade nessa concepção de natureza humana. Pois, como ele assevera, “o erro notório de uma tal forma de argumentação reside no fato de, num sentido comum de ‘natural’, todo comportamento humano ser natural” (Tugendhat, 2003, p. 71), ponto de vista que corrobora a supracitada perspectiva defendida por Daniels (*idem*).

Outro apologeta da natureza humana é o filósofo alemão Jürgen Habermas. Malgrado distinto daqueles pensadores nalguns aspectos, Habermas tem se posicionado contrário ao que denomina de *eugenia liberal*. Em 2001, Habermas publicou uma obra em que apresenta seus argumentos. Em um dos textos que compõe o livro<sup>12</sup>, no qual assume desconhecer boa parte do debate bioético, ele

---

<sup>12</sup> *A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie*, de 2001. O livro é composto ainda por uma conferência intitulada *Moderação justificada. Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”?*, de 2000, e por um posfácio escrito entre o final de 2001, início de 2002, que reúne alguns textos sobre as relações e distinções entre fé e saber.

define sua reflexão como uma mera tentativa de tornar transparentes intuições difíceis de decifrar, apostando no constructo fundacionista fornecido, em tese, pela noção de natureza humana. Como argumentamos adiante, tal objetivo, além de inexitoso, revelou-se prenhe relações e inferências normativas problemáticas.

Ressaltamos que, ao contrário do que faz a maioria dos críticos de Habermas, não nos restringiremos à obra de 2001, mas buscaremos noutros textos, que não são propriamente dedicados à reflexão sobre o tema, indícios da sua perspectiva, a fim de adensar a sua descrição e, outrossim, mobilizar mais críticas a ela.

Segundo Habermas (2004), quando tomamos a natureza sob a perspectiva do mundo da vida, nossa postura sobre a tecnização da natureza humana mudaria tão logo é ultrapassado o limite entre a natureza ‘externa’ e a ‘interna’. Tal limite serviria de base para a sua proposta de *moralização da natureza humana*. Sem explicar o que distingue tão categoricamente a natureza externa da interna, permitindo, assim, entender como suas tecnizações implicariam distintas consequências à natureza humana, o que ele visa é apontar os limites da ciência e da técnica, quando se trata da instrumentalização da natureza interna dos seres humanos.

Para defender a indisponibilidade da natureza interna à instrumentalização, Habermas aduz uma afirmação de Wolfgang van den Daele: “aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral” (*apud* Habermas, 2004, p. 34). Habermas entende que ela, se secularmente entendida, alude à “(...) autoafirmação de uma autocompreensão ética da espécie, da qual depende o fato de ainda continuarmos a nos compreender como únicos autores de nossa história de vida e podermos nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem com autonomia” (*idem*, p. 36).

Para Habermas, a natureza interna (ou genética) seria como uma ‘massa de modelar’, de modo que uma intervenção sobre ela teria um enorme potencial de determinação da vida de um indivíduo. Sua manipulação por parte dos cientistas deveria, portanto, ser moralmente proscria, a fim de proteger os seres humanos das suas consequências nefastas. Segundo Habermas (*idem*), um projeto racional de boa vida é prerrogativa apenas da

própria pessoa. E, ainda que sejamos seres sociais, uma interferência externa, que predeterminasse os atributos físico-mentais de um ser humano, violaria a autonomia individual, logo, a dignidade humana.

Diferentemente de Fukuyama, para Habermas, a dignidade humana é algo intangível fora das relações interpessoais, não sendo uma propriedade ligada ontologicamente à natureza humana, pois ela só se configura no universo de membros que regulam mutuamente mediados pelo reconhecimento intersubjetivo. De acordo com ele, “a dignidade humana, entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria das relações” (Habermas, *idem*, p. 47).

Quanto à questão da ameaça à dignidade humana decorrente do pós-humanismo, o argumento habermasiano pareceria consistente, pois a possibilidade de um mesmo mundo vivido ser compartilhado por formas de vida distintas (humanos e pós-humanos) poderia gerar algum desnível no tocante ao reconhecimento recíproco. Todavia, uma questão pode ser colocada de pronto: Habermas teme que a já frágil e precária rede de reconhecimento atual seja ainda mais seriamente abalada ou pensa que só, então, tal problema surgirá? O ideal regulador habermasiano, amplamente contrafactível, não parece servir de base para defender os humanos, em detrimento dos pós-humanos. O problema já está colocado e nada garante que será agravado por causa da biotecnologia.

No nosso entendimento, o questionamento acerca das possibilidades de homogeneização dos humanos (a criação deliberada de seres humanos geneticamente idênticos), como Fukuyama (2003) ressalta, ou de heterogeneização nociva, haja vista, neste caso, poder produzir, por um lado, sujeitos ainda mais limitados, e, por outro, super-homens genéticos, merece atenção. Desse ponto de vista, à já desastrosa desigualdade sócio-econômica seria agregada uma desigualdade genética deliberada, artificial e racionalmente constituída, que seria transferível para a descendência, o que solaparia irremediavelmente as nossas já frágeis redes de mútuo reconhecimento, assim como agravaria as já débeis democracias e justiça liberais. Se a desigualdade sócio-econômica já produz consequências terríveis, comprometendo

seriamente o valor político e moral do igual reconhecimento, quão mais tremendas seriam as formas de exclusão e injustiça geradas pela intencional produção de desigualdades genéticas e, logo, fenotípicas.

Mas, apesar da importante observação, cabe reforçar, nada garante que a biotecnologia gerará, necessariamente, esse quadro tenebroso, tampouco que as pessoas buscariam igualar-se a um mesmo modelo. Aliás, políticas de justiça distributiva dos bens genéticos podem ser formuladas para combater isso, conforme propõe Buchanan *et al.* (2001) e Buchanan (2012). Evitar benefícios por medo dos riscos, e não buscar alternativas preventivas, não nos parece razoável.

Habermas (*idem*) recorre a outro conceito para criticar o aperfeiçoamento humano, a saber, o de *autocompreensão ética da espécie*, que conjuga duas prerrogativas tradicionalmente ligadas à condição humana: a *autonomia* e a *autenticidade*. De acordo com ele, a moralidade da natureza humana possui um sentido próprio quanto entendemos a autocompreensão ética da espécie como composta pela compreensão de que somos os únicos autores de nossa história de vida e que podemos nos reconhecer como pessoas que agem autonomamente.

A questão de fundo que mobiliza Habermas é aquilo que ele denomina de “fenômeno inquietante”, em suas próprias palavras, do “desvanecimento dos limites entre a natureza que *somos* e a disposição orgânica que nos *damos*” (Habermas, *idem*, p. 32). Para ele, manter a fronteira entre *aquilo que cresceu naturalmente* e *o que é um artefato* é um indicativo moral de que a eugenia positiva deve ser proibida. Garantir certo grau de contingência ou naturalidade ao processo de procriação seria uma forma de preservar a autocompreensão da modernidade, que inclui noções como igualdade, autonomia e autenticidade.

Habermas define autonomia como “uma conquista precária de existências finitas (...)” (*idem*, p. 48), é fortalecida quando os sujeitos autônomos são conscientes da sua vulnerabilidade física e da sua dependência social. Esta é uma definição e um argumento que chamam a atenção. Para ele, a corporalidade é uma característica fundamental da autocompreensão ético-existencial do indivíduo enquanto espécie, constituindo-se como um fundamento

de sua visão de *comportamento moral*. Comportamento moral deve ser entendido “como uma resposta construtiva às dependências e carências decorrentes da imperfeição da estrutura orgânica e da fragilidade permanente da existência corporal” (*idem*, p. 47). Para ele, “(...) o ser humano nasce ‘incompleto’, no sentido biológico, e passa a vida dependendo do auxílio, da atenção e do reconhecimento do seu ambiente social (...)” (*idem*, p. 48). Essa fragilidade estrutural nos vincula como espécie, estabelecendo uma *igualdade de base* entre os humanos.

Habermas (2000), abordando propriamente os vínculos precários de co-dependência social, afirma que “morais (são) as intuições que nos informam sobre como *devemos* agir para compensar, por meio do cuidado e do respeito, a *extrema vulnerabilidade* das pessoas” (p. 18. Grifo nosso). Ainda que soe disparatado, como aponta Vilaça (2009), para Habermas, são justamente esses elementos de precariedade que constituem e salvaguardam a dignidade humana, pois é sobre eles que formam-se as relações interpessoais reguladas por regras morais mutuamente impostas. É “apenas nessa rede de relações de reconhecimento legitimamente reguladas que as pessoas podem desenvolver e manter uma identidade pessoal (...)” (Habermas, *idem*, p. 48).

Haja vista esses argumentos habermasianos, tomemos a seguinte questão: a superação de doenças e deficiências, com a diminuição do rol de dor e sofrimento, alargaria o horizonte de florescimento humano, como defende Glover (*idem*), ou, pelo contrário, encurtaria-o, posto que aqueles elementos representassem obstáculos sem os quais o humano, ao ter de lidar com eles, não prospera no sentido existencial? O humano, sem os índices de precariedade, tornar-se-ia moral e socialmente insensível?

Caso concordemos com Glover, teríamos de aquiescer com a polêmica visão de que os humanos acometidos por doenças e deficiências com certo grau de gravidade (limitações de funções inerentes ao florescimento) teriam seu horizonte de realização ou florescimento limitado, não podendo ter uma vida próspera tal como aqueles que não as ‘possuíssem’. Decerto, subscrever tal tese seria extremamente controverso, pois torna cominatório admitir um desnível ou desigualação entre os humanos, entendimento que,

conquanto possa ser apenas uma constatação, gera calários. Contudo, se aquelas afecções, enquanto características ônticas, não representassem um empecilho ontológico, ou seja, se a ocorrência, entendida como limitante, não compromettesse a realização da essência humana de florescer em algum nível, por que investiríamos tanto em procedimentos terapêuticos? Ou seja, para que curar alguém, se isso não significar uma forma de bem, uma busca pela ampliação das suas possibilidades vitais?

Os argumentos habermasianos apresentados nos parágrafos anteriores parecem indicar uma resposta. Hipoteticamente, ele consideraria que aqueles elementos (doenças, deficiências, dor e sofrimento) fazem parte, sim, do que o homem é por natureza, compondo as condições para o seu florescimento. Tal hipótese ganha força se considerarmos um texto habermasiano de cunho autobiográfico.

Em um texto no qual defende a importância dos acontecimentos da vida cotidiana sobre o pensamento filosófico, pois eles fazem parte do seu contexto de surgimento, Habermas (2007) associa, sem precisar a medida da influência, algumas experiências vividas por ele – dentre elas, a sua deficiência congênita (fissura labiopalatal) – ao seu interesse pelo tema da esfera pública entendida como espaço do trato comunicativo e racional entre as pessoas. Ele revela que, por ocasião da segunda intervenção cirúrgica, aos cinco anos, para corrigir a malformação congênita, sua consciência da radical dependência recíproca foi agudizada. Isto gerou uma série de reflexões sobre a necessidade de uma rede pública de relações sociais indispensável ao processo de humanização do animal (humano), aproximando-o dos autores que pudessem ajudá-lo a compreendê-la. Além disso, a dificuldade na fala acarretada pela malformação, que criou, no período e ambiente escolares, óbices à compreensão, levaram-no a tomar como fio condutor o paradigma da filosofia da linguagem.

Se considerarmos que aquilo que Habermas produziu em termos de teoria e pensamento, tornando-o um notável pensador, está relacionado, na origem, à sua deficiência, poder-se-ia inferir que ela o fez ser o que é, não impedindo, mas sim produzindo o seu modo de florescimento. Não obstante o caráter não-teórico daquele relato, porquanto Habermas não afirma que deficiências

determinem ou dilatem o horizonte de florescimento, algumas objeções podem ser feitas. Faremos duas, uma de cunho puramente empírico e uma de cunho hipotético-especulativo, que dividiremos em duas: (1) quantas pessoas acometidas pela mesma anomalia de Habermas vivem sob uma quase insuportável baixa autoestima, de maneira que não conseguem levar a cabo quaisquer projetos de boa vida ‘mais amplos’, porquanto se veem como incontornáveis deficientes?; (2a) é indubitável que Habermas não teria desenvolvido o seu interesse pelos temas, caso seus pais, perante a possibilidade real, tivessem escolhido ‘corrigir’ aquela malformação pré-nascimento?; (2b) Seria razoável que Habermas reclamasse com seus pais por terem comprometido o seu florescimento ao, por benevolência, intervirem geneticamente na sua configuração fenotípica?

Antes de excogitar respostas a essas questões, consideremos alguns detalhes do pensamento habermasiano. Habermas (2004) endossa a problemática distinção entre eugenia negativa e positiva, embora, curiosamente, reconheça a dificuldade de distinguir intervenções terapêuticas de intervenções eugênicas. Apesar disso, para ele, a primeira seria *positiva* e *suporia* o consentimento do paciente, porque o indivíduo, enquanto age como médico, e não como técnico, assumiria a “(...) atitude performativa de uma participante da interação” (com um embrião), de tal modo que “ele pode antecipar o fato de que a futura pessoa *aceitaria* o objetivo em princípio discutível do tratamento” (*idem*, p. 73. Grifo nosso).

É evidente que essa alegação baseia-se na hipótese de que os objetivos clínico-terapêuticos visam ao bem do potencial paciente (vida pré-pessoal: gametas, embriões e afins) previamente tratado, e que, em um momento ulterior (vida pós-nascimento), o indivíduo aprovaria tal medida. Mas, se a questão é uma boa intenção de quem intervém associada à aprovação *a posteriori* de quem foi manipulado, uma intervenção tida como aperfeiçoadora poderia, indubitavelmente, preencher tais requisitos. Todavia, para Habermas, há outro fator de discernimento, a saber, a ‘mera’ terapia não determinaria ontologicamente o *status* da futura pessoa, ao invés das técnicas de aperfeiçoamento.

As justificativas apresentadas por ele precisam ser atentamente analisadas. De saída, não nos parece evidente o porquê

de uma alteração bioconstitutiva, ainda que ‘meramente’ terapêutica, não representar uma forma de determinação sobre a vida de outrem, ameaçando a autenticidade e autonomia, tal como definidas por Habermas. Ora, um indivíduo que nasceria cego, mas nasceu vidente em razão da aplicação de uma terapia, certamente desenvolverá outro tipo de vida, de relação com o mundo, do que a aquele que teria se não houvesse intervenção. Aludindo ao relato habermasiano, poder-se-ia concluir que a intervenção terapêutica teria dado outro rumo à sua vida. Na esteira da *desmedicalização da vida*, há casos de indivíduos que negam o tratamento destinado às características biológicas tidas, por exemplo, como deficiências. A título de exemplo, o uso do implante coclear, uma terapia para a surdez, tem sido rejeitado por surdos que reconhecem a surdez como uma característica identitária, e não um mal (Bradshaw e Meulen, 2010). Assim, uma intervenção profilática e/ou terapêutica pode, sim, alterar o que um humano é, bem como o modo como reconhece-se e relaciona-se.

Habermas, como poucos, estudou, conhece e defende que a ontologia humana envolve as interrelações sociais e os vínculos comunicativos. Ou seja, o homem só realiza-se socialmente, porquanto é um ser ontologicamente sócio-comunicacional. Mas Habermas, malgrado suas dúvidas quanto às consequências do *design* artificial do humano<sup>13</sup>, acredita no *determinismo biológico*, pressupondo que um humano pode ser completamente constituído de antemão, o que serve de (frágil) fundamento para a sua proscrição moral da eugenia positiva. Cabe destacar que esse entendimento é algo que até mesmo alguns apologetas da genética costumam contestar. Tal deslize é, também, uma incoerência interna ao próprio argumento habermasiano, uma vez que ele afirma que uma pessoa só se constitui enquanto tal no ambiente social, num ambiente de interações e mútuo reconhecimento. Assim, asseverar que uma intervenção aperfeiçoadora determinaria completamente a vida individual e solaparia o horizonte da autonomia e afins mais do que uma terapêutica poderia parece-nos

---

<sup>13</sup> Habermas (2004): “Quem pode saber se a ciência do fato de que outra pessoa projetou o *design* para a composição do meu genoma deva ter alguma importância para minha vida?” (p. 75).

amplamente questionável. Para nós, quaisquer intervenções são capazes de modificar o humano, mas nenhuma delas é capaz de, isoladamente, determiná-lo.

Há, ainda, outro ponto controverso. Considerando que ele concorda com a definição de doença e deficiência de Buchanan *et al.* (2001)<sup>14</sup>, segundo a qual são desvios ou carências da organização funcional *normal* típica da espécie, Habermas tem de assumir, mesmo a contragosto, concomitantemente, quatro teses transumanistas – as três primeiras compulsoriamente, a quarta, por derivação: (a) a *natureza comete falhas*, acidentes genéticos, gerando anomalias e más características; (b) a natureza humana *não é igualmente compartilhada*; (c) por isso, com os meios disponibilizados, podemos e, sobretudo, *devemos preventivamente corrigir os desvios*, evitando que um exemplar da espécie seja prejudicado, e isso *é fazer um bem*; assim, (d) manipular a natureza pode trazer benefícios às pessoas, livrando-as de certos limites que seriam impostos natural e involuntariamente, o que, de um modo ou de outro, carrega consigo traços da ideia de uma vida perfectível, capaz e digna de ser aperfeiçoada.

Desse argumento, é possível concluir, a nosso ver, que nem aquela distinção entre eugenias é clara ou sequer faria sentido, nem Habermas percebeu o quanto sua visão carrega vestígios em prol do aperfeiçoamento. Afinal, intervenções médicas com objetivos terapêuticos não visariam à alguma forma de aperfeiçoamento, a tornar a vida humana melhor do que seria com a presença de anomalias? Se a natureza humana inclui adoecimento, a eugenia negativa não envolveria alguma forma de mudança dela ou tentativa de contorná-la? De um modo ou de outro, a natureza humana não seria instrumentalizada e/ou aperfeiçoada, como perguntam Dias e Vilaça (2010)?

Retomando aquelas questões referentes à biografia habermasiana, às duas últimas (2a e 2b), não há resposta minimamente precisa possível, consoante o próprio Habermas (2007), de tal modo que elas permanecem como problemas a serem

---

<sup>14</sup> Habermas, na nota de rodapé n. 45, adota a definição de doença e deficiência como *anormalidades*, *desvios* ou *carências* funcionais em relação aos outros indivíduos da mesma espécie, objetivamente constatáveis, cf. Habermas (2004, p. 72).

enfrentados. À primeira (1), no entanto, poder-se-ia dizer, como alguns efetivamente defendem, que o problema não está na ‘deficiência’, mas na sociedade, que, por ser ‘excludente e homogeneizadora’, em primeiro lugar, rejeita as ‘diferentes’ morfologias, concebendo-as arbitrariamente como ‘anomalias’, ‘defeitos’, ‘deficiências’, enfim, como um problema; em segundo, não considerando as doenças e deficiências como meras diferenças entre os humanos, a sociedade, ‘tola’, não aprende que todos somos limitados, que dependemos uns dos outros e que precisamos acolher e proteger os ‘diferentes’, a fim de, responsável, afetuosa e moralmente comprometidos, ajudar a tornar a existência deles o menos penosa possível, sem, contudo, evitar que nasçam limitados, ‘obrigando-os’ a serem ‘iguais’. Desse modo, características biológicas tidas (indevidamente) como ‘doenças’ e ‘deficiências’ teriam um papel, por assim dizer, *pedagógico* bem preciso e fundamental.

Quanto à primeira opção de resposta, sabe-se que *normalidade* é um conceito relativamente arbitrário, que tem um conteúdo político fortíssimo, sendo potencialmente funesto, além de referir-se a aspectos vitais amplos e diferentes o suficiente (biológicos, psicológicos, morais, comportamentais, sexuais, etc.) para causar sérios problemas quanto à normalização que pretende produzir. Contudo, não nos parece que certas configurações morfológicas, a exemplo de Habermas, possam ser concebidas como meras diferenças. Habermas já admitiu isso. Em um sentido próximo, conforme Glover (*idem*), elas impingem, de fato, limitações funcionais importantes. No caso citado, notadamente, a fala.

Ainda consoante Glover (*idem*), retomando a sua ideia de que normalidade é um conceito apenas parcialmente socialmente construído, mas também uma combinação de elementos numéricos e normativos, não haveria razões plausíveis para reduzir uma configuração anômala a uma pura diferença. Afinal, diferenças não demandam terapias, mas reconhecimento da sua legitimidade, quando for o caso de não infringirem alguma norma moral ou jurídica. Assim, se ‘tratar’ uma diferença seria inadmissível, não tratar um problema, *idem*.

Quanto à segunda, seria plausível não aperfeiçoar pessoas, mantendo sua fragilidade, esperando que, um dia, ‘aprendam’ a conviver e respeitar-se? Elevando o nível da objeção, considerando aquele papel pedagógico, e que em momentos de catástrofes a humanidade une-se imbuída de um ‘espírito solidário’, será que o recrudescimento da vulnerabilidade humana tornaria mais eficaz o aprendizado, na medida em que intensificaria o sentimento de co-dependência social, representando algum ganho para a humanidade, elevando o nível do comportamento moral, assim como estreitando nossos laços interpessoais? Dito de modo breve, ao contrário do *Human Plus* dos transumanistas, deveríamos espousar o *Human Minus*?

Tal paradoxal concepção de investimento no humano (*Human Worsening*) seria, no nosso entendimento, um contrassenso e um acinte à racionalidade e à moralidade. Aliás, se Habermas estivesse correto quanto ao papel da precariedade biológica na sociabilidade humana, a humanidade, com todas as alternativas que criou para contornar certas consequências dos seus limites bioestruturais, inclusive aquelas que preenchem os pré-requisitos da eugenia negativa, que ele considera como legítima e moralmente aceitável, estariam comprometendo nossas intuições morais, afrouxando os vínculos de dependência, no limite, desumanizando-se paulatinamente. Senão, qual o nível de vulnerabilidade e fragilidade admissivelmente contornável e quais limites biológicos devem ser mantidos por serem indispensáveis à manutenção da moralidade? De novo, o que delimita a fronteira entre eugenia negativa e positiva?

Parece-nos incontestado que há humanos nos quais a fragilidade biológica se manifestou de modo, por assim dizer, ‘imediatamente’ (logo ao nascer); e/ou sensivelmente mais intenso (doenças ou deficiências mais graves ou incapacitantes); e/ou de modo mais determinístico do que em outros, haja vista terem sido acometidos por certas doenças ou deficiências geneticamente determinadas, ainda que manifestem-se apenas tardiamente; e/ou incuráveis, que tornam-os mais vulneráveis ou limitados (por exemplo, quanto ao tempo de vida) do que outros exemplares da espécie. Assim, o investimento em biotecnologias não poderia ser uma forma de *igualizar* os humanos, ampliando a todos a dignidade

de uma vida sem empecilhos dados de antemão, evitando que tais exemplares fossem ‘injustamente’ submetidos a um nível superior de limitações, dependência, dor e sofrimento?

O ‘azar’ de nascer deficiente, fruto de um *genetic accident* (Carmichael, 2003), o qual, em tese, pudesse ser evitado, não comprometeria radicalmente tanto a sua autocompreensão especista quanto o exercício da autonomia desses exemplares, haja vista se considerarem anormais frente à espécie, injustiçados pela natureza ou ‘simplesmente’ por não serem ‘bem-aceitos’ pela sociedade? Não seria profundamente insensível, do ponto de vista moral inclusive, poder e não evitar tais ‘prejuízos’ ao indivíduo, em nome do acaso, da sorte, da sabedoria da natureza, da ‘humanidade’ ou da evolução societária?

No tocante à defesa da autonomia individual, estaria Habermas apoiando-se no que chamaremos de *Princípio Pilatos*? Quer dizer, haveria uma questionável opção pela omissão (‘lavar as mãos’) ante a uma possibilidade de intervir em favor de algo ou alguém, ainda que esse alguém seja apenas um potencial vital, por supor que não interferimos ou delimitamos, em alguma medida ou de alguma forma, obrigatoriamente as possibilidades de nossa descendência, fundamentando-se numa *ingenuidade idealista*, conforme afirmação de Lafont (2003). O ‘espírito’ daquele princípio é uma relativa omissão e tergiversação da responsabilidade com o melhor futuro possível da descendência, bem como uma crença injustificada em uma contrafactível simetria entre pais e filhos. Mas, caso ele seja levado às últimas consequências, os pais não deveriam assumir uma radical posição de imparcialidade e neutralidade absolutas sobre o destino de um filho, sob pena de não levar a ocazo aquelas suas capacidades humanas pétreas, profundamente ameaças, para Habermas, pela a ação selecionadora e aperfeiçoadora? É autônomo e autêntico um indivíduo, cuja ascendência interfere nas suas escolhas educacionais, de gênero e/ou religiosas?

Quanto à perda de autonomia de um indivíduo geneticamente planejado e aperfeiçoado, segundo Felipe (2005), parece que Habermas pensa, equivocadamente, que “(...) os humanos, até o advento da cirurgia genética, nasceram sem qualquer forma de intervenção ou manipulação alheia, como se, em

nosso tempo, tivéssemos nos constituído sem a marca da manipulação e da interferência de nossos progenitores” (p. 352). E a autora segue criticando a perspectiva habermasiana, pois

Tais intervenções podem até não ter sido de ordem genética. Mas, se a questão moral é a da violação da autonomia, não faz a menor diferença, qual o tipo de manipulação. A marca, resultado da cirurgia genética, será uma marca, não a totalidade da trama dessa subjetividade ainda a ser constituída nas interações futuras que aguardam o sujeito (Felipe, 2005, p. 352).

Outro ponto da argumentação de Habermas que merece atenção é a contraditória relação entre a sua crítica ao aperfeiçoamento e a sua definição da condição humana. Ora, se Habermas afirma a *incompletude* e a *imperfeição* da condição humana, ele parece assumir, por um lado, que ‘falta’ algo ao homem, e, por outro, que a ideia de perfectibilidade não possui um caráter propriamente negativo. Se o humano não reúne certas qualidades (sendo incompleto) ou não atingiu um grau de excelência (é imperfeito), sendo carente de otimização, por que seria imoral intervir sobre a constituição genética do humano, visando ao seu aperfeiçoamento? Como argumenta Vilaça (2009), isso, em tese, pode representar um incremento substancial da autonomia e da autenticidade de um indivíduo, na medida em que, sem tamanha incompletude e imperfeição que o torna inexoravelmente dependente de outros, ele poderia eleger livre e radicalmente seus projetos racionais de boa vida, sendo, no limite, de fato, o único autor da sua história de vida.

Em suma, as questões acima servem de crítica aos principais argumentos habermasianos, explicitando seus pontos problemáticos. Como buscamos mostrar, o caráter assertivo de Habermas é prenhe de equívocos e omissões acerca de alguns aspectos centrais do debate bioético. Sua visão é criticável do ponto de vista, por assim dizer, empírico-pragmático, mas também normativo. Isto porque, além de o apelo à natureza humana ser amplamente questionável, os valores que ele visa defender não estão necessariamente sob ameaça, mas podem ser, como argumentamos, até mesmo qualitativamente desenvolvidos através das práticas de aperfeiçoamento humano. Assim, as razões apontadas por

Habermas são, para nós, impertinentes motivos para proscrever a eugenia positiva, o que não significa que não haja complexos dilemas normativos em torno da biotecnociência para fins de melhoramento a serem enfrentados.

### Referências

- BOSTROM, N. A History of Transhumanist Thought. In: *Journal of Evolution and Technology*, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2005a.
- \_\_\_\_\_. In Defense of Posthuman Dignity. In: *Bioethics*, v. 19, n. 3, p. 202-214, 2005b.
- \_\_\_\_\_. *The Transhumanist FAQ*, version 2.1, 2003. Disponível em: <[www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf](http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf)>. Acesso em: 15 ago. 2012.
- BRADSHAW, H.G.; MEULEN, R.T. A Transhumanist Fault Line around Disability: Morphological Freedom and the Obligation to Enhance. In: *Journal of Medicine and Philosophy*, v. 35, n. 6, p. 670-684, 2010.
- BUCHANAN, A. Human Nature and Enhancement. In: *Bioethics*, v. 23, n. 3, p. 141-150, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BUCHANAN, A. et al. *From Chance to Choice. Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CARMICHAEL, B. The Human Genome Project – threat or promise?. In: *Journal of Intellectual Disability Research*, v. 47, n. 7, p. 505-508, 2003.
- COLE-TURNER, R (ed.). *Christian Hope in na Age of Technological Enhancement*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2011.
- DANIELS, N. Can Anyone Really Be Talkink about Ethically Modifying Human Nature?. In: SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. (Eds.). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 25-42.
- DELEUZE, G. Sobre a morte do homem e o super-homem. In: \_\_\_\_\_. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 132-142.

- DIAS, M.C.; VILAÇA, M.M. Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano. In: *Ethic@ (UFSC)*, v. 9, n. 1, p. 29-42, 2010.
- FELIPE, S.T. Equívocos da crítica habermasiana à eugenia liberal. In: *Ethic@ (UFSC)*, v. 4, n. 3, p. 339-359, 2005.
- FUKUYAMA, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador, 2003.
- GLOVER, J. *Choosing Children: Genes, Disability, and Design*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_. Espaço público e esfera pública política. Raízes biográficas de dois motivos de pensamento. In: \_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 15-30.
- \_\_\_\_\_. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HUGHES, J. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism. In: *Journal of Medicine and Philosophy*, v. 35, p. 622-640, 2010.
- JOTTERAND, F. At the Roots of Transhumanism: From the Enlightenment to a Post-Human Future. In: *Journal of Medicine and Philosophy*, v. 35, n. 6, p. 617-621, 2010.
- KAHN, A.; LECOURT, D. *Bioéthique et liberté. Entretien réalisé par Christian Godin*. Paris: Quadrige/PUF, 2004.
- KASS, L. (Ed.). *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. New York: Regan Books, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Life, liberty and the Defense of Dignity*. San Francisco: Encounter Books, 2002.
- LAFONT, C. Remarks on Habermas's presentation of 'L'avenir de la nature humaine'. *Philosophy and Medicine*, v. 3, n. 1, p. 157-160, 2003.
- LECOURT, D. *Humain, posthumain. La technique et la vie*. Paris: PUF, 2003.

- MATOS, J.C.M. Racionalidade e natureza humana na visão da epistemologia evolutiva. In: *Princípios – Revista de Filosofia*, v. 14, n. 21, p. 105-123, 2007.
- MORE, M. *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, 1990. Disponível em: <[www.maxmore.com/transhum.htm](http://www.maxmore.com/transhum.htm)>. Acesso em: 15 ago. 2012.
- NICOLELIS, M. *Muito além do nosso eu: a nova neurociência que une cérebros e máquinas – e como ela pode mudar nossas vidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PRESIDENTIAL COMMISSION FOR THE STUDY OF BIOETHICAL ISSUES. *New Directions: The Ethics of Synthetic Biology and Emerging Technologies*, 2010. Disponível em: <<http://bioethics.gov/cms/sites/default/files/PCSBI-Synthetic-Biology-Report-12.16.10.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2012.
- PINKER, S. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking Penguin, 2002.
- \_\_\_\_\_. The Stupidity of Dignity: Conservative bioethics' latest, most dangerous ploy. In: *The New Republic*, Wednesday, May 28, 2008. Disponível em: <[www.tnr.com/article/the-stupidity-dignity](http://www.tnr.com/article/the-stupidity-dignity)>. Acesso em: 15 ago. 2012.
- PORTER, R. *Das tripas coração*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- RAY, K. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York: Viking/Penguin, 1999.
- SANDBERG, A. Definitions of Transhumanism. In: *Introductory Texts about Transhumanism*, s/d. Disponível em: <[www.aleph.se/Trans/Intro/definitions.html](http://www.aleph.se/Trans/Intro/definitions.html)>. Acesso em: 15 ago. 2012.
- SAVULESCU, J. 2009. The Human Prejudice and the Moral status of Enhanced Beings. SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. (Eds.). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 211-250.
- SAVULESCU, J. Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children. In: *Bioethics*, v. 5, n. 6, p. 413-426, 2001.
- SGANZERLA, A.; OLIVEIRA, P. E. Da relação entre ética e ciência: uma análise a partir da epistemologia de Karl Popper. In: *Princípios – Revista de Filosofia*, v. 19, n. 31, p. 327-349, 2012.
- SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

VERDOUX, P. Transhumanism, Progress and Future. In: *Journal of Evolution and Technology*, v. 20, n. 2, p. 49-69, 2009.

VILAÇA, M.M. O humano entre natureza e seleção. Dilemas éticos no debate Sloterdijk-Habermas. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), v. 15, n. 2, p. 211-231, 2009.



**APRIMORAMENTO HUMANO:  
UM NOVO TEMA DA AGENDA FILOSÓFICA**

**PERFECCIONAMIENTO HUMANO:  
UN NUEVO TEMA DE LA AGENDA FILOSÓFICA**

**HUMAN ENHANCEMENT:  
A NEW ISSUE IN PHILOSOPHICAL AGENDA**

**Marco Antonio Azevedo**  
Professor da Unisinos

**Resumo:** O desejo de superar nossas limitações biológicas é antigo. Este desejo certamente desempenhou um papel importante no advento da técnica; porém, como é sabido, a técnica tem uma dupla face: além de benefícios, oferece riscos. A sabedoria recomenda alcançar o melhor resultado sem comprometer a segurança; no entanto, possíveis desvios estão sempre no horizonte. O temor de perder o controle de nosso poder é antigo. O problema é que, atualmente, a tecnologia pode servir não somente para promover capacidades humanas (buscando preservar ou restaurar a saúde, promovendo o bem-estar humano), mas também pode ser empregada com o objetivo de superar nossos limites muito além do nosso "design natural". Temos razões para temer esses novos rumos da biotecnologia? Devem a medicina e a saúde pública mudar seus objetivos tradicionais e passar a buscar aprimoramentos artificiais? Neste artigo, meu objetivo será apresentar e discutir brevemente os principais tópicos sobre esse novo tema, o *aprimoramento humano*: a distinção terapia-aprimoramento, a possibilidade de aprimoramentos cognitivos e físicos, a luta contra a senescência, os argumentos a favor e contra a eugenia, os desafios da busca pela perfeição, o aprimoramento moral, o problema de prioridades públicas e sobre algumas consequências da aceitação do aprimoramento humano para a ética médica. No final, pretendo apresentar algumas perspectivas realistas.

**Palavras-Chave:** Aprimoramento Humano, Aprimoramento Cognitivo, Aprimoramento Moral, Transumanismo, Eugenia Humana, Responsabilidade Moral.

**Abstract:** Since before we can remember, humanity aims to overcome its biological limitations; such a goal has certainly played a key role in the advent of technique. However, despite the benefits that technique may bring, the people who make use of it will inevitably be under risk of harm. Even though human technical wisdom consists in attaining the best result without compromising anybody's safety, misuses are always a possibility in the horizon. Nowadays, technology can be used for more than just improving human capacities, preserving and restoring health or promoting

human well-being. It also enables us to overcome human limitations and reach way beyond our "natural design". That being said, what could possibly justify the fear for these new directions of biotechnology? Should medicine and health care change their traditional goals and begin searching for artificial improvements to wellness in human nature? In this paper, I will hereby present and briefly discuss the main topics of the contemporary issue of *human enhancement*: the therapy-enhancement distinction, the possibility of cognitive enhancements and better physical performances, the fight against senescence, the arguments for and against human eugenics, the search for perfection, the quest of moral enhancement, the problem of public priorities, and some questions on medical ethics. Then, finally, I will want to present some realist perspectives on the subject.

**Key-words:** Human Enhancement, Cognitive Enhancement, Moral Enhancement, Transhumanism, Human Eugenics, Moral Responsibility.

**Introduction.** In the mid-seventies, the pharmaceutical company Eli Lilly developed a new antidepressant called Fluoxetine, a new selective serotonin reuptake inhibitor (SSRI). It was approved for the treatment of several psychiatric disorders, including major depression, obsessive-compulsive disorder, bulimia, panic disorder, and premenstrual dysphoric syndrome. One of its advantages over traditional antidepressants is its smaller collateral damage rate. Soon enough, people began to notice that even some non-pathological variations of mood could be managed by the medication without serious side effects. This eventually led people to use "Prozac" (Eli Lilly's commercial product) as a kind of stimulator or an euphoric drug, as opposed to an antidepressant. Soon, Prozac was widespread among persons who did not present any mental diseases, at least not within the official standards of psychoanalysis. Since then, several other SSRI drugs were developed, and the medical indications of drugs from the same class were stretched. Whether Fluoxetine, as well as other SSRI medications, is in fact an "enhanced drug" is a controversial notion. In spite of this, nowadays, there are more liberal prescriptions of such medical substances, that include not only the treatment of mental disorders, but also the modulation of normal mood oscillations.

Something similar happened with another drug, Methylphenidate (MPH), first sold as Ritalin by CIBA-Novartis Corporation. The drug is indicated to treat Attention Deficit Hyperactivity Disorder (ADHD) and Narcolepsy. The substance was originally synthesized in 1944 to control Orthostatic Hypotension ("low pressure"). It was only in the 60's that the drug started being used to control symptoms of ADHD as well. Several studies now

show that using MPH is effective in the treatment of ADHD (Faraone et al 2004): it reduces the overactivity, impulsivity and inattentiveness of ADHD patients while improving on-task behavior, academic performance, and social functioning. Since those last mentioned capabilities are consequential benefits desired by any persons, individuals who did not show typical symptoms for ADHD began to request prescriptions for MPH. There were no surprises when it started being widely used as a "smart pill" by persons (especially students) without any diagnosed psychiatric or neurological disorder (Smith & Farah 2011). Nevertheless, studies on the cognitive effects of this drug in healthy populations still do not have the same methodological rigor of studies conducted with children or adults with ADHD (Elliott & Elliott 2011). We are still waiting for better studies on the real affectivity and efficiency of MPH in those populations without clear psychiatric disorders.

**The therapy-enhancement distinction and the slippery-slope argument.** Prozac and Ritalin are typical examples of drugs originally developed for medical reasons, but immediately employed in situations that did not follow medical guidelines. This led to several stricter regulations on the drugs' distribution. In several countries, it is illegal to distribute them without controlled prescriptions, and using these drugs without medical prescriptions configures a criminal offense. However, does it mean that using these drugs or distributing their prescriptions should be forbidden? If there is the possibility of using them within a minimal or controlled risk range, why shouldn't people use them?

One reaction is related to the so-called *therapy-enhancement distinction*. An intervention that aims to prevent or treat some pathology or to correct an organic defect is called *therapeutic*. (Although this designation is misleading, for medical and health care actions include preventive actions as well as strict therapies, I will follow the common usage and use the term 'therapeutic' here in its broad meaning, in order to cover all professional healthcare actions and services.) Let us accept the view that an enhancement can be any intervention that improves an organic subsystem "in some way other than repairing something that is broken or

remedying a specific dysfunction" (Bostrom & Sandberg 2009: 312). That is, enhancements are interventions in organic subsystems that do not aim to prevent, promote or rehabilitate some individuals' capacity of avoiding serious diseases (or, as I prefer, being free of chronic dysfunctions, diseases, disorders or disabilities that can compromise the individual's likelihood of dying or becoming chronically ill or disabled—that is, *clinical health*); they aim to improve capabilities beyond any basic human needs or basic absolute form of human well-being, including health. In this sense, "to enhance" means to go *beyond* health, and also to go beyond any kind of standard or basic form of human well-being.<sup>1</sup>

Some people think that going beyond health means going *too far*. Accepting this can lead us to a slippery slope. A slope is *morally* slippery if, once we are led to it, we end up inevitably being led to an absolutely immoral final step. The argument runs like the following: treatments, as such, are completely justified; but *enhancements* are not treatments. An enhancement "is the directed use of biotechnical power to alter, by direct intervention, not disease processes but the 'normal' workings of the human body and psyche, to augment or improve their native capacities and performances" (TPCB 2003: 13). And the problem is that, "[o]nce we go beyond the treatment of disease and the pursuit of health, there seem to be no ready-made or reliable standards of better and worse available to guide our choices" (TPCB 2003: 4). Then, we may be led to a slippery slope, which ends up in unacceptable practices. These final steps may be unacceptable for different reasons. One can be a *medical* reason: the end of the slope can be one of much more health problems to patients, like addiction to substances, that are of harm to general health. This suggests that the use of enhancements may, in the long run, be more harmful than beneficial. Other reasons are based in claims of *equality*: people can use those drugs to improve capabilities, but since some will be more benefitted than others, this may worsen the already huge inequality gap (including inequalities in power) in our society

---

<sup>1</sup> See Derek Parfit for a statement on the ideal of a standard of absolute form of human well-being as priority in social distributive justice (Parfit 2000: 81-125). I will return on this issue below.

(Buchanan et al 2000). A third threatening reason is *prudential*: some enhancements can represent threats if enhanced individuals are simply the wrong ones, that is, for example, those inclined to promote violent actions, like crimes and acts of terrorism, or those, like several of us, that are not (yet) motivated to prevent more environmental degradations (Persson & Savulescu 2012).

**Enhancing cognition.** Let us call a “smart substance” (or a "smart pill") one that increases the cognitive ability of the person who is on it, this person is cognitively impaired or not. This is clearly the case of caffeine. Caffeine is a well-known smart substance. It can be used as a drink, *inside* drinks, or in pills. Some people like coffee; they like the smell, and some like the taste. Coffee improves peristalsis; it facilitates digestion and other gastrointestinal functions. But people love coffee for its cognitive effects. Caffeine increases short-term memory, choice reaction time, incidental verbal memory and visuospatial reasoning (Jarvis 1993). Caffeine is an enhancing cognitive substance. It doesn't require a medical prescription and it benefits everyone who uses it.

Nevertheless, caffeine is not a drug that improves our natural cognitive abilities beyond what is attainable by "natural" methods. So it is a *mild* smart substance. People use it for the sake of its good effects in health or well-being, mainly as a means to improve cognition, a mental capability that helps us to attain several of our most fundamental interests in life. The example of caffeine serves as evidence that there is nothing wrong in cognitive enhancement (as opposed to healing some disease). Actually, it is quite the contrary!

Cognitive enhancement can be defined as "the amplification or extension of core capacities of the mind through improvement or augmentation of internal or external information processing systems" (Bostrom & Sandberg 2009: 311).<sup>2</sup> Accordingly, cognitive

---

<sup>2</sup> Bostrom and Sandberg offered this definition aiming to amplify the scope of substances, drugs and even actions, behaviors or practices whose effects directly or indirectly enhance cognitive human abilities. They also suggest we distinguish between "conventional" and "non-conventional" enhancements. Conventional enhancements include health care, environment improvements, education, mental

enhancement is within that group of goods John Rawls called primary goods in his first careless formulation of this concept in the first edition of *A Theory of Justice* (1971): things that we presume every rational person wants, whatever else it is that they want or whatever else is said person's life plan. An important characteristic of such goods, however, is that people would rather have more than less of them. Intelligence is a natural primary good for Rawls. It is *natural*, not *social*, just because, "although their possession is influenced by the basic [social] structure, they are not so directly under its control" (1979: 54). Intelligence can be distributed by society indirectly. If the social structure could control the distribution of intelligence, then it would be a social primary good. Only social primary goods, says Rawls, can be distributed by political means. We may infer that, even if we can offer coffee, nicotine (also a cognitive substance, as some studies have show<sup>3</sup>) or other stronger cognitive pill to persons, there is a natural limit to human cognition that is a product (or a by-product) of natural selection and is not under our control.

The question now is: why should people be denied the access of those other kind of cognitive pills? MPH is a cognitive pill; another one is Amphetamine (AMP), usually prescribed as mixed salts consisting primarily of Dextroamphetamine (d-AMP), known in some countries by the trade name Adderall. Is there any moral reason to forbid people of using those "artificial" pills? Would a Rawlsian conclude that, in spite of the fact that intelligence is a *primary good*, to grant wide access to "smart [non-natural] drugs" is contrary to justice? Is there any political reason to think that the widespread use of those pills could generate some kind of political insecurity? In fact, most such reasons are *medical*: health risk is higher in the case of these pills (and very low in the case of mild substances, like caffeine); but this is in fact a paternalist

---

training (and perhaps "collective minds", software assistance and brain-computer interfaces), besides medical drugs. Drugs used not for the sake of medical treatments, eugenics, cerebral transcranial magnetic stimulation (or cerebral implants and other forms of direct intracranial stimulation) are examples of "non-conventional" enhancements.

<sup>3</sup> See Rusted et al (2005), Newhouse, Potter & Singh (2004).

controversial reason, as some think.<sup>4</sup>

Hence, if there were low risk smart pills, there would be good reasons for people to claim its non-prohibition. Would it make any difference if these pill did not only enhance human natural abilities, but also improve them beyond their "normal" state? Physiologists think that most human abilities can be improved, but not too much than 10 or 20% above the species' average. So, modifications of our actual physiological constitution are necessary for enhancements beyond our natural limits. We don't have these improvements yet, but they are not biologically impossible. One possibility is that these smart changes will emerge by means of eugenic technologies. In this case, those pills should be used by (or on) unborn individuals. These future enhanced humans will be born with different, higher capabilities. That is the essence of *transhumanism*.

Why should we remain restricted to our natural frames? And note that, since the modification of our natural frame and constitution is for our own best interest, why should it be illegal? Would a rational person, following Rawls thought-experience of a decision in an "Original Position" under a "Veil of Ignorance", infer that this technological advance should be forbidden? Would he surmise that eugenic changes are *essentially* unjust? Would one following Mill's Harm Principle find, in this case, some predictable harm to others that could support its prohibition? It is hard to find liberal arguments against technological advances, except *medical* arguments. But medical arguments are not based in categorical principles, but hypothetical. Concerning liberal principles, medical arguments are only intermediate or instrumental.

Reasons against cognitive pills can be principles or

---

<sup>4</sup> People could argue that prohibitions of a free access to medications that only cause harms to its users are unjust. Philosophers would cite John Stuart Mill in defense of this principle. It is called "The Harm Principle" (see Mill 1879): "[T]he only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant" (23). But there are certainly reasons to limit the access to those medications if a State-funded Health Care System distributes them. The existence of scientific evidences that some kind of drug is harmful is a sufficient reason not to offer this drug to people by the public system (thanks to Roger Crisp for the this comment).

instrumental reasons that serve as principles. Nevertheless, there are disagreements about which are those reasons of principle. Liberal political philosophers understand that reasons of principle are general norms based in the values of liberty and freedom (this include the values of human rights as ultimate political values); but other philosophers think that ultimate reasons are grounded in human well-being (consequentialist philosophers usually take well-being as the ultimate principle of ethics) (Crisp 2006). These divergences can have consequences in philosophical scrutiny, especially on non-conventional forms of human enhancement.

**Enhancing physical performances.** Think of yourself as a stronger or faster being, or one endowed by a better sensory apparatus. There are several things you can do in this situation that otherwise you wouldn't be able to. Your new form wouldn't necessarily improve your health. Some people think that all physical improvements are also health-related, which is a misconception. Vigorous exercise causes physiological changes that can be dreadful in persons with occult heart diseases (Thompson et al 2007). In fact, an athlete can even be healthy, but arduous training submits him (or her) to several harms and injuries, which can sometimes be chronic and even quite serious (Savulescu, Foddy & Clayton 2004: 668-669). Endurance sports' athletes have a low incidence of coronary disease, but they have a higher incidence of left ventricular hypertrophy, with a higher risk of cardiac insufficiency in the long run (Maron et al 1996; Maron, Poliac & Roberts 1996). By their turn, athletes of power sports have a higher incidence of coronary disease (Kujala et al 1996). It is well-known that boxers have a very high incidence of brain injuries and ex-boxers are more vulnerable to aging and brain diseases. Obviously, climbers have a higher death risk than non-climbers. Hence, advantages in physical performances are desirable, whether they preserve or reduce health.

Some philosophers think that physical capabilities represent comparative advantages. Thus, one capability compared to another may be considered a relative physical disability. Disabilities are undesirable; so, the argument runs as thus: all persons are interest

in improving their physical capabilities that can be seen as disabilities if compared to better performance capacities.

Some people can improve their physical abilities by means of prosthetics devices. See the case of Aimee Mullins. She is an athlete as well as a fashion model. Born with fibular hemimelia, a congenital disease characterized by the absence of fibula bones, she was amputated when she was still a toddler, since this is the best way for adapting a child to prosthetic legs. Aimee became an athlete and is perfectly adapted to her artificial legs. In fact, she can run faster and do things that non-amputees cannot. It is very plausible to say, then, that the prosthesis improved her capabilities beyond the ones of a person without her "disability".

Aimee's case poses puzzling questions. It is certainly possible to improve some of our physical capabilities by means of prosthetics that have better performances than natural limbs or organs. If there were eyes that allowed humans to see better and for longer periods, would you replace yours for a pair? Aimee Mullins does not see herself as a disabled person, but would people whose members function with perfection rather exchange their flesh and bone legs for titanium-built, arguably better ones?

Now, consider physical performance drugs. In 2007, Scientists at Case Western Reserve University in Cleveland, Ohio, created a transgenic mouse that can run for six hours at a speed of 20 meters per minute before needing a rest. During strenuous exercise, the mouse uses fatty acids as fuel more efficiently and produces far less lactate than control animals (Hanson & Hakimi 2008). The modified animal had better reproductive capacities and lived longer than other mice. Then, some people wondered if the same could be recreated in humans. This is what the scientists that created the PEPCK-Cmus mice said on the subject:

We are often asked if the remarkable physical activity of the PEPCK-Cmus mice, their longevity and reproductive vigor has direct application to human performance. Can we introduce the gene for PEPCK-C into human skeletal muscle and see a similar alteration in metabolism and behavior? Performance sports, such as bicycling, clearly would benefit from the type of activity noted in our PEPCK-Cmus mice. To be able to use fatty acid as a fuel for long periods of strenuous exercise while generating little lactate, is the metabolism that wins the Tour de France! However, there is a down side to all of this. The PEPCK-Cmus mice are very aggressive; our world

needs less, not more aggression. Most importantly, there is currently no way to over express PEPCK-C in all of the skeletal muscles without introducing the gene into the germ line of humans, as we do with the transgenic mice; this is neither ethical nor possible.

The transgenic mouse has better capabilities: he could run faster and did not need much rest; he lived longer (and, compared to other rats, presented higher reproductive rates!); but he was also more aggressive. It seems that, technically, it is very difficult to get an advantage without also getting some disadvantage in the same package. The reason is that our animal capabilities were not developed or biologically selected for isolated, independent purposes. Also, besides evolution, human capabilities can be co-opted for different utilities, which are not adaptations for their current function (Gould 2002). The same applies to bionic changes. What would happen if violent persons were improved by means of those bionic increments?

**Living longer: the anti-aging front of human enhancement.** Is it good to live longer? Is there a virtue in mortality? Some thinkers argue that even if we could live longer, it would not be a good choice; mortality and finitude are essentially connected with the human virtues (Kass 1988). This seems edifying, but there are at least two great objections. It is true that human natural aging (we all begin as babies, then we turn into children, and so forth through the phases of adolescence and finally maturity) is a natural aspect socially related to human virtues: parental love, friendship, solidarity, companionship and all nurture-related ones. But those virtues are not incompatible with living a longer or less accelerated aging process. We all desire to have a longer life, even if we do not wish to live forever. One can, after all, hope for a longer and more satisfying life without ever consciously formulating a wish to live forever (TPCB 2003: 62). Moreover, to live longer does not imply to live without companionship or solidarity. No one plausibly wants to live longer by oneself.

Another objection is that, even if mortality is an ineliminable part of our nature, it does not mean that living longer is not desirable. Mortality can be connected to human virtues, but this

does not make death a desirable outcome. It is desirable to prevent death, or, at most, postpone it. Hence, we should think more seriously of the possibility of enhancing human life with the goal of living longer and better.

Aubrey de Grey (2007) thinks it is feasible to prolong human lives. Since the aim is not only to live longer, but to live well, this aim implies retarding senescence, which actually makes anti-senescence drugs therapeutic: "All gerontologists know", say de Grey, "full well that it's no accident that age-related diseases are age-related: they appear at advanced ages because they are consequences of aging, or (to put it another way) because aging is no more and no less than the collective early stages of the various age-related diseases" (2007: 18). De Grey puts forward the idea that we should attack senescence, the consequence of such an act being a longer as well as healthier life. His strategy is based on implementing therapeutics of rejuvenation (because, by technical reasons, he thinks it is plausibly more efficient than trying to retard senescence), like when people do maintenance in vintage cars. He thinks that, some decades from now, we will be able to start using these new technologies.

So, it is certainly better to live a longer, healthier life than an equally longer, albeit unhealthier one. This could make us rethink about the difference between treatments and enhancements. Note that there is a difference between "treatment" and "therapy". One may be medically cured of some morbid condition or disease by means of a treatment, that is, one must be diseased to receive some kind of treatment, whereas one can undergo therapy for any reasons necessarily other than preventing, curing or treating a disease. For example, physical therapies are usually restorative or rehabilitative. Rehabilitation is a form of functional rehabilitation for the sake of health promotion (if we accept the broad concept that includes disabilities in the concept of health). Physical therapies play a part in treatments, not by means of rehabilitation, but by means of procedures that enhance, for example, physiological mechanisms (like mucociliary clearance in respiratory rehabilitation). In those cases, the aim is to use such methods to aid treatment by enhancing physiological restorative actions.

Hence, the aim of rehabilitation procedures may be function restoration usually related to health. But, besides physical therapies procedures, there are other kinds of health-unrelated (at least not necessarily) therapies. Psychoanalysis and several psychotherapies are other kinds of therapies that do not necessarily involve treatment or rehabilitation. Therefore, there are both enhancement therapies and enhancement treatments. Enhancement therapies do not only include procedures for the sake of enhancement *with* health, but enhancement *beyond* health; whereas enhancement treatments aim to protect and restore health, with enhancement as a by-product.

Rejuvenating therapies or anti-senescence therapies are a paradigmatic example of enhancement therapies (even if they are actually only technological possibilities). Their purpose may be medical, preventive or restorative; the aim is to prevent aging, or at least to restore the consequences of aging by preventing or restoring damages in genes, cells, tissues, or organs. These therapies also aim to prevent or to restore damages to the physiological integrity of organs or organic systems. It must be noted that rejuvenating therapies may, but are not necessarily medical treatments. A person can be rejuvenating even if her health is not actually previously compromised or at risk.

Sometimes, aesthetic procedures aim at rejuvenation; sometimes, their goals are aesthetic changes or aesthetic enhancements. A 70 years old woman that submits herself to plastic surgery may wish exclusively to appear younger, even if she cannot be healthier. She aims at rejuvenation, even if, unfortunately, she may only *appear* younger. In this case, to appear younger is a kind of palliative solution; if she really could rejuvenate, she would probably want to be younger, besides merely to look as such. Nevertheless, there is nothing wrong with looking younger, neither with looking more beautiful. Note also that these procedures are acceptable as procedures in the medical profession, even if they do not aim to protect, promote and maintain, or even restore health. Rejuvenation can, at any rate, promote health. If rejuvenating therapies could interfere in the aging process in a large way, it would be possible to make older persons much younger, or to prevent them to become much older (hence unhealthier, for aging is

a process associated with the onset of chronic diseases and higher taxes of morbidity and death).

Then, it seems that living longer is desirable if it is possible to live a healthy and pleasurable longer life. In fact, humans are living for longer periods, but there are nasty consequences on the whole. Unfortunately, nowadays, to live longer means to live many more years of life beyond maturity—as an elder person—, for it simply means to age, which only increases the length of senescence, which, by its turn, is not exactly the desired aim. The consequences of that, for persons and society, are highly problematic: more chronic diseases, more time living in hospitals, more dependency and more disabilities. It also means more people living beyond their productive lives, more dependency on others and on community help, more costs and population increase (causing more environmental problems). It is good for both individuals and societies to live longer, better, healthier, more productive and more peaceful lives. Anyway, since more people living longer implies more people alive, it requires some strict population control and perhaps new kinds of families.

**Eugenics: improving embryo's genetic traits.** Is there something wrong in improving the genetic traits of our children? Let's see now the ill reputed issue of eugenics.

Buchanan and others stressed a difference between negative and positive eugenics. They say that, in the beginning of the last century, some people argued that health care could have the consequence of promoting dysgenic effects. The focus was the control of populations, and there were scary political consequences (Buchanan et al 2000). The Nazis, aiming at preventing dysgenic effects, promoted negative eugenics, thus their means included the sterilization and extermination of people. It is of general agreement that these practices represent violence towards an individual's rights.

Positive eugenics consist in strategies for improving health and the genetic capabilities of a population by incrementing the rate of reproduction of those harboring the best traits or the ones genetically associated to better human capabilities. It can be applied in populations (and here there are also issues of non-discrimination:

why should some people be privileged, whereas others are not?). Nevertheless, if we consider the issue in the individual level, the complaints against possible injustice change substantially. In the individual level, positive eugenics consist in artificially selecting the best traits of an embryo for the sake of improving the likelihood of said embryo developing better capabilities. It can be argued that this measure is taken for the best interest of the future individual. We certainly agree that parents have a duty to choose for their offspring the best they can offer (regarding education, healthcare, love and care and even money) for the sake of improving the likelihood of their son or daughter having the best of possible futures. If it were possible to change his or her bad genes, why wouldn't they also have the duty to do so? This was exactly the geneticist's argument in the movie *Gattaca* [1997] (Frias 2012).

That being morally acceptable, would parents not have also a duty to choose the best embryo among their options? If we assume that embryos can be selected (and they actually are, for instance, in procedures such as In Vitro Fertilization, or IVF), it can be argued that, if parents are able to do so without significant cost or inconvenience, they also have an obligation to select—out of the possible children they could have—the one that they think is prone to have the best prospects of having a good life. This way of thinking has been termed the *Principle of Procreative Beneficence* (PPB) (Savulescu 2001).

Sometimes, people react to this thinking due to other issues, like the permissibility of manipulating or discarding embryos. IVF procedures actually depend on the moral acceptance of discarding embryos (some are chosen and others are frozen or discharged). So, the PPB applies as an extension to this practice. It could nevertheless be argued that acts of procreative beneficence are morally permissible, but are not strictly required; that is, parents do not have strict obligations in selecting the best embryos with the best traits. But one could argue that parents are responsible if the consequence of their omission in selecting the best traits were for the worst. Suppose a couple has the possibility of selecting the best within a variety of embryos, but they decide not to do so (just like the couple in *Gattaca*). Then, a baby girl is born, but she is below her assumed potential, since she lacks the better traits some other

embryo bore. Are the parents responsible for the misfortune of their child?

Certainly not; and a good reason for such is that the one embryo is completely different than the other. If the couple had chosen *that* embryo, the child would be another person, a different individual. But if this is the correct response, then the parents had at least the Gattaca-obligation of changing the genes of the embryo, perhaps by some safe and reliable transgenic method. Suppose now that a method of changing or treating embryos' genes became feasible. If the parents had decided not to use it, could their future child accuse them of negligence since her misfortunes were genetically preventable? If the answer is yes, then the parents had the duty of genetically improving their children's traits before they are born, provided that some safe biotechnology was available to them (at a reasonable cost). My suspicion is that this is just too much, but I admit I still don't have a good argument against the accusation of *genetic negligence*.<sup>5</sup>

**The search for perfection and the value of natural gifts.** Thomas Douglas (2008) defines the bioconservative view this way:

*Bioconservatism view on enhancements.* Even if it were technically possible and legally permissible for people to engage in biomedical enhancement, it would not be morally permissible for them to do so.

The *Transhumanists* are extreme opponents of bioconservatism. One does not need to be a transhumanist to accept human enhancements. One may claim that health care and enhancement are distinct things, as in that this distinction is of practical significance, and accept that enhancements are permissible.

---

<sup>5</sup> If parents have a duty to genetically improve their children (if it is possible and within a reasonable cost), then their children have a claim-right against their parents of being genetically improved, a right they have even before they were born. Of course, persons can be responsible for actual harms caused to actual persons by actions or omissions done by them even before the existence of those individuals. For a helpful critical discussion on the principle of procreative beneficence, see Lincoln Frias (2012).

Transhumanists disagree. They think that the treatment-enhancement distinction nourishes bioconservative positions:

*Transhumanists view on enhancements.* Human enhancement options should be available to human beings in the same way and for the same reasons that options for therapeutic medical treatments are available: in order to protect and expand life, health, cognition, emotional well-being, and other states or attributes that individuals may desire in order to improve their lives.

The philosopher Michael Sandel (2004, 2007) has an insightful argument for the bioconservative position. For Sandel, enhancemist practices may lead to the elimination of some essential traits to our own identity as human beings. Generating voluntary difference between people can result in the elimination of the ground from which the liberal modern concept of responsibility has grown: we are responsible for the consequences of the decisions we make, but not for the differences we have been granted as gifts, which are not resultant from our own actions. We are not responsible for our natural traits and characteristics, for they do not result from our voluntary decisions. Similarly, we are not responsible for deficiencies involuntarily acquired—and the same applies to natural advantages, that is, we do not earn any gain or praise for them. The problem of enhancement is that it can produce a situation of "hyper agency", of an excessive attribution of moral responsibility. Our future as living beings would completely depend on our present decisions. Nothing would remain as a matter of *giftedness*:

The problem with eugenics and genetic engineering [says Sandel] is that they represent the one-sided triumph of willfulness over giftedness, of dominion over reverence, of molding over beholding. But why, we may wonder, should we worry about this triumph? Why not shake off our unease with enhancement as so much superstition? What would be lost if biotechnology dissolved our sense of giftedness? (Sandel 2007: 85)

Religious people would say that the problem is in confusing the power of humans with the power of God. Sandel recognizes that this is not a good objection. The objection seems to be that we cannot go beyond our nature because this would mean to seize

God's authority over us. God creates us and hence we have a duty to obey Him. This is a bad objection. Suppose that God actually created us; why would that imply a right to obedience? Why would that imply that, because God created us, we are not endowed with liberty to change His creation? Were we not created as autonomous beings? In effect, non-religious persons could certainly ask sensibly without any self-contradiction or immorality: why are we prohibited to play God? Believers could say that unconditional obedience to God is simply a matter of faith. This debate always reaches a solid rock: believers and non-believers cannot go forward, because they depart from opposing assumptions.

Objections to eugenic enhancement must be secular, not religious, as Sandel recognizes. His objection is that "genetic erodes our appreciation for the gifted character of human powers and achievements", transforming the "three key features of our moral landscape—humility, responsibility, and solidarity" (Sandel 2007: 86). This seems to be a secular non-theological objection to genetic enhancement. The idea is that genetic enhancement can diminish the human "social basis of humility", since "the awareness that our talents and abilities are not wholly our own doings restrains our tendency toward hubris". Great parts of what constitute our individual talents are not accomplishments for which we are responsible, but gifts for which we are indebted. If it were possible to change this natural circumstance by means of voluntary actions, there would not be any place for humility anymore, and its serious consequence would be what Sandel calls "not an erosion, but an explosion of responsibility". Since humility is related to solidarity, the consequence would be an even more individualistic world than the one we live in today. The fact that there are several human differences that are resultant of circumstances we are not individually responsible for is a fact that claims for our solidarity. If we were to live in a world where all people were able to change themselves by voluntary decisions, there would not be any reasons for empathetic solidarity.

If widespread enhancements can really put human solidarity at a risk of total extinction, this is something we should worry about; but this argument clearly depends on contingent facts and evidence. Would the enlargement of our actual scope of

responsibility really become our problem? Would human solidarity depend solely on the recognition of human frailty over nature? It is more plausible than the discovering of new technologies that permits us to surpass our actual limits will give rise to new limits and to the need for new and incessant search for newer technologies, and so on.

Some thinkers believe that enhancements can have favorable political consequences. See, for example, Norman Daniels's approach on enhancements and the political issue of equality of opportunities (Daniels 1981, 2001, 2007; Buchanan et al 2000: 109). Equality of opportunity requires eliminating all disadvantages deficits in capabilities for which an individual is not responsible, whether or not they are the result of diseases or injuries, or merely of bad luck resultant from natural lottery (Buchanan et al 2000: 108). The idea is that contingency in natural lottery, as well as any other contingency resultant from disease or disability, is also morally arbitrary. This view runs like this: since social distribution of goods cannot be arbitrary (people should deserve what they have, otherwise the distribution is unjust), morally arbitrary unequal distributions should be corrected. If the argument is good, this includes not also diseases and disabilities, but natural endowments. Unequal natural endowments can be compensated by social policies (for example, by positive discriminations, or by accessibility conditions for persons with congenital disabilities); but if we could eliminate those inequalities by genetic interventions, it would be even better. In this case, the same rationale that requires treatment for diseases and disabilities would be used to support the argument that genetic enhancement for all is required for the sake of equality. Now, the argument can be advanced to sustain a more "positive" idea that, if a genetic enhancement in human capabilities would be available and safe, it would be of interest of all human beings, since this would imply that our natural endowments, being what they are, are less capable than they could artificially be. Equality would require an equal universal change in human capabilities, including genetic interventions.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> One problem in this argument is how it faces the "leveling-down objection" (Parfit 2000; Crisp 2003). If equality (as such) is what matters, would we have permission

But, cautiously, those liberal philosophers also argue that human enhancements can present possible threats to equality (Buchanan et al, 2000; Habermas, 2001, 2010). This is a different kind of bioconservative stance. Here the complaint is on issues of distributive justice. The privilege to enhance could draw attention to human inequalities, especially in opportunities and power. The new inequalities would not give to the worst of any advantages neither a better position regarding their previous situation, and this would not satisfy one of the requirements of Rawls's difference principle. But this is not an objection of principle, because, if it were possible to adjust those new inequalities by means of redistributive policies, enhancements should be welcomed and even required. It is hard, then, to see this objection from mere inequalities as a reason to forbid enhancements. It seems that only a strict egalitarian view based on the legitimacy of envy in redistributive justice could afford arguments against the non-obligatory permissibility of genetic enhancements. But this cannot be the Rawlsian view as such. Envy is not a legitimate principle in Rawlsian contractualist approach (Rawls 1971, 464ss). As Aristotle remarked (in *Rhetoric*), envy is "pain at the good fortune of others" (Aristotle 1386b 20; 1386b 21-25). If the good fortune is undeserved, the emotion felt is not properly called envy, but *indignation*. So, inequalities in capabilities generated by eugenic enhancements are only contrary to human dignity if they can be rightly considered as *unjust*, that is, if they resulted from *injustices*.

**Moral Enhancement.** Thomas Douglas claims that if, in the near future, there were to exist moral enhancements (as, say, moral enhancer pills that can alter some person's emotions, bringing it about that the person will expectably have better motives than she would otherwise have had if she had not taken the pill), assuming

---

to use genetic biotechnologies to change the well-off individuals reducing their capabilities for the sake of attaining strict equality regarding the worst-off ones? Suppose we do not have means to change the worst-off for the best; but we do have means to level down the capabilities of better-off persons, making them equal to the worst-off. Wouldn't it be weird to think that equality would still require an equal universal change in human capabilities?

also that she could freely choose whether or not to morally enhance herself, her decision would be made for the best possible reasons (whatever they might have been). Hence, with these restrictions applied, moral enhancement would certainly be morally permissible (Douglas 2008: 233-234). In fact, this is exactly what happens with some medical treatments for some psychiatric disorders as, for instance, depression. A person that takes medication for depression plausibly expects to have better motives she would otherwise have had (if she didn't take the medication). Those motives are not usually thought as "moral" motives, but they certainly can be. A depressive person may not want to be negligent with her children or with her duties. Since there are other reasons for not being depressed besides her subjective unhappiness, a person can have reasons to take an antidepressant also for those other reasons too; and those reasons can certainly be *moral* reasons as well.

Douglas considers a version of Sandel's argument against enhancement as a possible objection against moral enhancement. Engaging in moral enhancements would express an insufficient acceptance of "the given", and this would constitute a reason from not enhancing oneself. Douglas recognizes that entertaining the desire to moral enhance implies a kind of deception, a non-acceptance of one's traits, including those that are not resultant of one's voluntary decisions (for example, one can conclude that one's temper is outside one's own control, as a result of one's natural endowments). He thinks nonetheless that this is not a reason to exclude moral enhancements as possible options. Douglas is right: why would this recognition preclude one to believe that he has good reasons to morally enhance oneself if possible, desirable and safe? That is, why would one not desire to change those undesirable traits? It is implausible to think, thus, that the mere fact that our traits are given can constitute good reasons for not enhancing them, notably if these traits are bad or even simply undesirable. Since moral enhancement is essentially non-prejudicial to other persons, it is permissible (if it were harmful to others, it would not be called "moral" enhancement). Hence, if moral enhancements are feasible (and there are evidences that they will be feasible soon), most people will find them reasonable and desirable, since moral enhancements will be likely good or even better options for them

without compromising others' best interests.

Ingmar Persson and Julian Savulescu (2012) extended the argument for moral enhancement arguing in turn that moral enhancement is not only permissible, but also morally *imperative*. They think that moral enhancement is urgent, and that all other kinds of enhancements, notably cognitive enhancements, are perilous without the moral. The reason is that, since it is easier to cause harm than benefit by a single act in the same proportion, and since cognitive and physical enhancements can facilitate the use of instrumental means for the sake of bad or harmful ends without moral enhancement, humanity can worsen their present serious predicaments, including the menace of terrorism and the environmental crisis.

Persson and Savulescu think that human emotional capabilities are unfit for the problems faced by humanity today. Humans are endowed by altruistic motivations, but they are, as David Hume described, parochial and limited. We have a bias in empathy directed to our nearer and dearer; the consequence is an insensibility to non-human animals and distant persons. Future persons are also outside the scope of our empathy, and since they are future, they are not actual individuals with real claims against us. Our sense of justice is also limited. It is mainly egoistically driven. Our notions about responsibility are causally-based; we overemphasize agent's responsibility for their actions, but not for their omissions. The result is a huge negligence with the well-being of future generations. Persson and Savulescu conclude that a moral biotechnological radical reform in our moral endowments is our best, if not our only, sensible alternative. Otherwise, the consequence will be violence and severe restrictions to freedom and present human facilities.

Persson & Savulescu's feelings are pessimistic, and their advice is radical: moral enhancement is urgent and morally imperative. It must be considered not only permissible, but also obligatory. One conclusion is that moral enhancement, when available, should be implemented by public policies, even compulsorily. But this implies to oblige and even to force people to be submitted to enhancements even against their consent. Nonetheless, Persson and Savulescu think we do not have other

better alternative. Without moral enhancement, human societies will eventually become even less liberal, for there would not be any more alternatives to prevent the progress of environmental deterioration or the risk of total human extinction.

Are their arguments sound and good? I'm not sure. For example, cognitive enhancement would be an ultimate weapon in the hands of the morally bad only if we were to fear the small probability that even perverse people would likely prefer to destroy humanity instead of causing a little damage to their pinkies. Nevertheless, terrorists are perverse idealists, but not psychotic lunatics. In the case of the actual environmental crisis, the argument is only valid if it is true that cognitive enhancement without moral enhancement will almost likely accentuate our egocentric tendencies of neglecting the welfare of others. In this case, forbidding cognitive enhancement would be an imperative option. Nevertheless, in the case of environment, there are several alternatives that depend on our actual restricted sympathies and sensibilities. If Hume is right that "reason is" (at least in some sense) "a slave of our passions", why should we think that cognitive improvements were dangerous to us? And, in the case of the risk of cognitive enhancement, as Cinara Nahra remarks, even if it were true that some cognitive enhancement could offer political risks without previous moral enhancement, this is not a reason to stop researching and even implementing cognitive enhancements, since it would be plainly possible to regulate both uses at the same time (Nahra 2012: 69). Precautionary measures can be taken as means for the sake of improving the best likelihood of social benefits of both forms of enhancements, reducing the likelihood of such risks and improving the safety of new technologies (Azevedo 2012). And certainly those measures can (and must) be implemented without forcing people to do things against their will.

**Enhancement, priority and public policies.** We still don't have efficient means of human enhancement—and by that I mean a drug or technology that has been proved to be efficacious, effective and also cost-effective, that is, efficient. Cost-effectiveness implies evidence of effectiveness, a very low rate of non-serious side effects

at an acceptable cost. In the case of enhancements, the threshold for cost-effectiveness is even less plausible than in the case of medical treatments. As Chatterjee remarked, in diseases, we weight risks of treatments against potential benefits (Chatterjee 2013). A person with a serious disease (with a high rate of morbimortality) is reasonably prone to accept treatments of higher risks of side effects than a person with a mild disease. Since it is healthy people who employ enhancements, there must be strong evidences that the cost-benefit is great and the risks, very slow.

Let us suppose that scientists become successful in producing safe drugs or safe technologies for cognitive, physical and moral enhancements widely. Would we take those new advanced techniques objects of social policies and rights? Would all people have a right to those actions and new services?

Transhumanists usually think that we should consider enhancements with the same status we consider health care and other social benefits. Nick Bostrom and Rebecca Roache think that we should seek to develop and make available human enhancement options for the same reasons we develop and make available medical treatments, that is, "in order to protect and expand life, health, cognition, emotional well-being, and other states or attributes that individuals may desire in order to improve their lives" (Bostrom & Roache 2008). Savulescu defines human enhancement as "any change in the biology or psychology of a person which increases the chances of leading a good life in the relevant set of circumstances" (Savulescu et al 2011: 6; Savulescu 2006: 324). It's a comprehensive welfarist view, and by this definition health is also an enhancement (actually a sub-class of enhancement).

One consequence here is that health care as such does not deserve any kind of priority within public policies. But this view has some problems. People have different views on what constitutes a good life. Suppose a person, let's say, a young woman called Amanda, who believes that health is not characterized by any objective parameter, but by the presence of a state of spiritual self-satisfaction. Following her belief, she claims a drug that enhances her feelings of pleasure and enjoyments arguing that the drug will make her healthier. Suppose that her physician disagrees. The

physician's expert opinion is that the drug will likely cause a serious disease (let us suppose, in some important organ, like the liver). The physician then argues that he cannot prescribe the drug, since it will cause a serious liver disease, in spite of its benefits for the mind. Amanda interjects, saying that the physician is wrong, for health is a state of spiritual wholeness and not something that occurs in her liver. The physician disagrees, saying that her health is a state that promotes the best likelihood of resisting premature death, serious diseases and disabilities. But Amanda objects on the grounds that death does not constitute harm (since it is the complete extinction of any sensation or mind), so death is not what matters; even disease does not matter, she adds, for if it were possible to have a life constituted 100% of enjoyment, diseases do not matter. According to her, health is a complete state of satisfaction and pleasure in life that not depends of the lifespan and of any other possible hazards, since all of them can be handled with resiliency.

If the disagreement is about what constitutes subjective well-being for this individual person, it is difficult to agree that the physician is an authority on this matter. But if the disagreement is about *objective* well-being, then perhaps the patient is wrong (even if Amanda is right about what constitutes well-being in the subjective sense, in her case). The problem now follows like this: would her subjective interests constitute sufficient ground for a claim-right, specially if she lives in a country whose government has a duty to provide basic or even complete well-being for all its citizens? If the answer is "no", then welfarist policies on well-being (or in the promotion of a good life for all citizens) must be grounded in some objective standards.

Now, if there has to be an objective standard, since all societies have limited resources to invest in their public policies, what are society's priorities? If health is a sub-class of well-being and healthcare is a sub-class of enhancements, would it be sensible to give healthcare policies priority, or should, all forms of well-being, including enhancements beyond health, be promoted by public resources? If it makes sense that healthcare is the priority, then there should be a relevant distinction between the aims of promoting health and the aims of promoting enhancement.

A plausible welfarist explanation can be referred to Derek Parfit's arguments for what he calls the *Priority View* (Parfit 2000), to Harry Frankfurt's view on claims for *sufficient* resources (Frankfurt 1988), or to Roger Crisp's *compassion-based sufficiency* principle (Crisp 2003). Healthcare needs are not homogeneous between people. Hence, it is difficult to sustain that people have an equal right to healthcare, since its equal distribution is always less or above the necessary for each patient or individual case. Some people claim that this suggests that a just offer of healthcare requires not exactly "equality", but "fairness". But what is the difference between these two? It is argued that "fairness" means to give each and all persons what is necessary; rights are viewed as response to social needs (Negri Filho 2006). But individual needs are not always on a par with the supposed social or *common* needs. Preventive medicine is a common or social need, but the treatment of chronic non-transmissible diseases is not a need shared by all citizens. And why society should have a duty to supply each person with what they need? Should they provide for all of their needs, or only for *basic* ones? Are basic needs *sufficient*? And, if there is conflict between social and individual needs, even basic needs, which one should prevail?

Why not think that what is socially desirable is to supply each one the *sufficient* amount for a good life (Frankfurt 1988)? It is plausible that those rights to healthcare are, in fact, specifications of rights to *sufficient* resources to warrant a decent minimal form of a salutary well-being. Those rights represent *heterogeneous interests*, and are not necessarily "common" (hence, they cannot be equally distributed). They are non-comparative special interests (Feinberg 1974) grounded in the value of preventing states below an absolute minimal level of well-being. This is the essence of Derek Parfit's *Priority View*. Health is plausibly a kind of absolute minimal-level of well-being: it is a state of lesser likelihood of mortality, morbidity and disability for individuals of a same reference class of individuals or population group (Azevedo 2002). If this is reasonable, then there is a justifiable difference in importance between health and enhancements. Enhancements are not politically claimable interests; they are not things we owe to each other. Why? Because it is not reasonable to claim that our fellow

citizens should sacrifice their interests for the sake of our own advantage, if this advantage is beyond a basic threshold, that is, beyond what is enough for having a decent good life (in other words, only advantages below this threshold are socially or politically required). So, even if *mere* enhancements are desirable and permissible, they are not warranted by the same political justifications that ground public policies; they are not then, at least not *prima facie*, issues of rights (that is, fundamental rights) against governments or public institutions.

**Enhancement and Medical Ethics.** Several physicians see enhancement technologies as highly problematical. The contrast between enhancement and treatment is used to highlight this concern. In medicine, it is customary to think that, if a treatment does not protect, promote or rehabilitate health, then it is either innocuous or may have negative effects on patients. In this circumstance, the old principle of *primum non nocere* goes hand in hand with the Precautionary Principle: it is better to be safe than sorry. The idea seems to be that if one does not have proof that the enhancement technology is safe, it should be forbidden. In this pretense, mere enhancements should be forbidden and medically nonadvisable, since they are iatrogenic in the physicians hands, at least potentially so. But, what if therapy does not have any significant side effect? In this case, are physicians compelled to recommend it? The problem is that if there is evidence that a medication is beneficial, not prescribing it in the course of care implies negligence. Suppose that medicine comes to include enhancement objectives within its aims; in this case, should the same rationales that are applied in the context of treatments be extended also to new enhancement therapies?

Physicians have duties to prescribe their patients the best alternatives of treatment available to each individual case. Patients also have rights to informed consent and they also plausibly have rights against "losing opportunities". Imagine that eugenic techniques become available in the future. Or suppose that we will have therapies that, without significant harms, can enhance our hearing abilities beyond the normal. If a physician does not

recommend them, would we say that the patient has lost an opportunity? Would it be an instance of negligence, hence, a kind of medical malpractice?

Suppose that drugs for attention enhancing and sleep reducing become available and safe, and that there is evidence that health professionals who use such drugs enhance their work performances during duties, especially in situations of emergency. In this case, if a physician or nurse did not take her pill, and if their patient died in the course of some emergency care (surgery, for example), should we say that those professionals were responsible and are hence liable to ethical, administrative or penal faults (Maslen 2013)?

As remarked above, there is also the problem of the magnitude of risks that is acceptable in enhancement therapies. Physicians usually face simple dilemmas when treating diseases with drugs or procedures with acknowledged side effects. Consider the case of a mild cold. Since the disease is mild, as the name says, and the prognosis of recovering is almost a hundred percent in healthy subjects, the prescription of symptomatic drugs represent a difficult decision. Some drugs can relieve symptoms, but they improve the risk of fatalities or emergencies in a higher ratio than the conservative method. Vasoconstrictors can cause cardiac arrhythmias. Is it safe to take a symptomatic pill for a benign disease even if the pill has possible, however rare serious side effects? The same question can be posed in the case of enhancements. Physicians usually think that medications are not indicated, and they can be sometimes unadvisable if they present more risks to health than the very disease. Some think that, if a physician prescribes a drug without indication, he or she is completely responsible for all kinds of unintentional predictable harmful consequences (even if the likelihood of harm was predictably low). It could be argued in the case of enhancement prescriptions that physicians have strict liability in the case of harm.

Other physicians think that this is wrong. Medical prescriptions of enhancer drugs are like justified symptomatic prescriptions. Now, symptomatic reliefs are also one goal of medicine. Pain justifies the use of analgesics, and painkillers also have possible and predictable side effects. Neuroenhancers could be

seen under the same light. A patient who claims to be less mentally productive would, in this case, be manifesting a symptom that causes suffering and that consequentially deserves medical attention. James Gordon, clinical associate professor of neurology at the University of Washington, agrees that physicians do not have obligations to prescribe treatments that are not medically indicated; he amends that prescription "depends on the identification of a disorder and on the existence of a treatment sufficiently safe and effective to counterbalance any risks that such treatment might entail" (Larriviere 2009: 12). Gordon thinks that a patient who disclaims low productivity is experiencing a mental disorder; but what if the patient is not actually experiencing such suffering? What about if the patient's goal is solely to become more productive?

**Some short-term realist perspectives.** Sometimes, philosophical appraisals (or criticisms) on the use of enhancement drugs or therapies go beyond what is actually available. We should not overestimate the efficiency of enhancement therapies (Repantis et al 2010). We are in need of more studies, specially randomized clinical trials or comparative cohorts about the efficiency of these therapies.

Bostrom and Sandberg suggest some realist convergent perspectives on the safe use of enhancement technologies. They think that cognitive convergent "enhancement is already in widespread use, but not recognized as such", like "the morning coffee, the crossword, the e-mail program, and the cell phone are all part of our cognitive enhancement infrastructure" (Bostrom & Sandberg 2006: 216). They suggest that extending our minds (Clark & Chalmers 1998) by means of such substances and devices is a widespread practice of cognitive enhancement. Softwares are becoming "less an external tool and more of a mediating 'exoself'" (Clark & Chalmers 1998: 211). In this more realist fashion, enhancement is a real possibility.

Bostrom and Sandberg also remark that the actual cognitive enhancing effects of medical drugs like Methylphenidate and Modafinil in healthy subjects constitute a serendipitous unintended benefit. Progress in this area might accelerate if pharmaceutical

companies were able to focus directly on developing nootropics to be used in non-diseased populations rather than having to work indirectly by demonstrating that the drugs are also efficacious in treating some recognized disease (2009: 331).

But cognitive expansion by means of smart pills has "gains and losses". Some researchers advise that the cognitive gain can be illusory (Dommett, Devonshire, Plateau, Westwell & Greenfield 2010).<sup>7</sup> And there is some evidence that layman and philosophers overestimate the cognitive benefits of some drugs, like methylphenidate, in healthy persons (Repantis et al 2010). In fact, we still do not have uncontroversial evidences favoring the idea that human cognition is widespread or universally enhanced by those chemical or environmental means; nonetheless, it is plausible to say that enhancing-cognition means can have some convergent effect on our general cognitive capabilities (Bostrom & Sandberg 2006).

Other means of cognitive enhancement are more controversial. The invasive use of devices to improve cerebral activity needs much more time of research to warrant safety. Miguel Nicolelis and his research team (2013) have shown that it is possible to make two different individuals's brains interact by means of direct stimulation. But it is not clear at all how this could represent enhancements for human beings.

In the case of moral enhancement, studies on the

---

<sup>7</sup> Baroness Susan Greenfield, a leading neuroscientist, created a new term, "Mind Change", that represents her worry that something similar to the "Climate Change" is happening as a consequence of the widespread use of some information technologies by people at large, but specially by children. She remarks on the difference between information and understanding (which involves not only information, but "cocking up" them), and argues that evidences show that those huge access to information, screen and fast information, are stimulating brain adaptations, but those adaptations are associated with distraction, loss of attention, and, sometimes, increases in forms of autistic behavior (see: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/video/2011/aug/15/susan-greenfield-video>). But the reactions against her are also strong, saying that her warnings are grounded not in evidences but in only a speculative hypothesis. Dorothy Bishop, a professor of neuropsychology at Oxford, in an open letter to Greenfield, replies that there is strong evidence that the rise in autism was down to a widening of the diagnostic criteria and better understanding of the condition by medical practitioners. But this possibility of course does not exclude Lady Greenfield's hypothesis. So, there it remains an open issue to new researches.

neurochemical role of oxytocin in the modulation of moral emotions seem to offer interesting and feasible perspectives (Zak, Kurzban & Matzner 2004; Barraza & Zak 2009; Zak 2011, 2012). Oxytocin is widely used in Obstetrics to stimulate uterine contractions before and after childbirth.<sup>8</sup> It is used also as a galactagogue (substance used to increase breast milk) by means of a nasal spray drug product (Syntocinon spray nasal). In this case, oxytocin is absorbed first by the nasal mucosa, and then goes to the Central Nervous System through the blood system; but the brain effect lasts for less than an hour. There are still insufficient evidences that galactagogue's supposed effect is clinically effective (Anderson & Valdés 2007). Behavioral studies on empathy have shown that oxytocin enhances trust and compassion, but those studies did not evaluate the efficacy and efficiency of the available preparations of the intranasal administration of oxytocin in the production of stable and sustained behavioral dispositions. It seems that exogenous oxytocin is only useful in researches. Paul Zak, one of the most enthusiastic scientists studying about the positive role of oxytocin in the promotion of trust and compassion, thinks that, at least nowadays, the best way to promote oxytocin-induced altruistic behavior is by means of hugs, not drugs (Zak 2012).

Transhumanists think nonetheless that even the scientific findings on the role of oxytocin in empathy are not exciting, since some researches have shown that people with higher levels of oxytocin are more prone to sacrifice individuals of different groups from theirs, showing that human oxytocin-induced empathy is biased (as expected) regarding our nearest and dearest. So, we should not expect exogenous oxytocin-induced empathy to have an effect much beyond the circles of our friends and fellows (Persson & Savulescu 2012). An experiment conducted by Carsten de Dreu and collaborators (2010) put individuals in two different groups playing an economic game. One group received oxytocin, while the other was given a placebo. The study showed that the oxytocin group behaved more altruistically towards members of their own group,

---

<sup>8</sup> Oxytocin exerts a selective action on the smooth musculature of the uterus, particularly toward the end of pregnancy, during labor, and immediately following delivery. Following parenteral administration, uterine response usually occurs within 3 to 5 minutes and persists for 2 to 3 hours.

but they also displayed more defensive aggression toward outsiders, preemptively punishing members of a competing group whenever their own group was in danger of suffering a financial loss. Thus, there is a "prickly" side in oxytocin's role on human behavior (Miller 2010). Oxytocin effects are more nuanced than was previously thought, besides varying from person to person and depending on circumstances and even culture (Kim 2010); it is not, hence, "an all-purpose attachment panacea" (Bartz 2010). It is a neurohormone related, on the one hand, to the stimulation of cooperation and trust, thus promoting bonds between human beings; but the same hormone, as was shown by De Dreu and Bartz independent studies, seems to be related to a "tend and defend" response, promoting in-group trust and cooperation, but also stimulating a defensive attitude towards outsiders. Moreover, there are evidences that this defensive attitude is complemented by the proneness to punish misdemeanor behaviors, a moral attitude pushed by another neurohormone, testosterone (Zak 2012). So, compassion and justice are social virtues physiologically modulated by a *tag team*: oxytocin commands our proneness to compassion; testosterone, our proneness to punish violations of fairness and justice.<sup>9</sup>

These studies on the interaction of hormones like oxytocin and testosterone in the (*allostatic*) modulation of human emotions represent a progress in the knowledge of the neurophysiology of human emotions.<sup>10</sup> They are a valuable step towards the understanding of our moral brain. Following these theories about the neurochemistry of moral emotions, it is plausible to say that human morality is, in fact, a social expression of different systems combined in the long run of human (biological and social) evolution. Taking this into account, to enhance morality might mean, in one

---

<sup>9</sup> Paul Zak suggests that our brains react to two different systems; one of them is HOME (Human Oxytocin Mediated Empathy), with oxytocin in the apex commanding the deliverance of dopamine and the anti-depressive hormone, serotonin. The other system is TOP (Testosterone Ordained Punishment), with Testosterone in the apex (delivering dopamine as a reward in the act of enforcements of "justice") (see Zak 2012). Note that, if this is true (and there are sound evidences that it is), then even the "cautious jealous virtue" of justice that Hume thought was (in a sense) "artificial" is also biologically *natural*.

<sup>10</sup> On the concept of *allostasis*, see McEwan (2012). On the application of this concept in Psychiatry, see Grande et al (2012).

sense, artificially enhancing some branch of this whole mechanism in order to appropriately react to circumstances that require more or less empathy; in another sense, it means to change completely their actual balance and functioning. If we are not satisfied or proud of this peculiar natural fusion of traits we've inherit (in its general fashion) from evolution (a parochial altruism combined with a cautious sense of fairness), perhaps the best alternative is to go beyond and attempt in a *complete* change (Persson and Savulescu 2012), by changing our genetics or at least its phenotypical expression. This is the transhumanist suggestion. But if we are proud of our moral endowments and sufficiently optimistic on the powers of our actual neurophysiologic frame, then to enhance morality means nothing more than to improve ourselves (by means of pills, education and so on); in this case, enhancement does not imply to change our nature, but only to enhance its expression (that is, its *actualization*).

## References

- ANDERSON, Philip O. & VALDÉS, Verónica. *A critical review of pharmaceutical galactogogues*. Breastfeeding Medicine 2 (4): 229-242. 2007.
- AZEVEDO, Marco Antonio. *Bioética Fundamental [Fundamental Bioethics]*. Porto Alegre: Tomo Editorial. 2002.
- AZEVEDO, Marco Antonio. *The Precautionary Principle (and some implications of its use on the risk of new biotechnologies and human body reengineering)*. In: Domingues, Ivan. (Org.). *Biotechnologies and the Human Condition*. Belo Horizonte: UFMG: 235-274. 2012.
- BARRAZA, Jorge A & ZAK, Paul. *Empathy toward strangers triggers oxytocin release and subsequent generosity*. Annals of the New York Academy of Sciences 1167: 182-189. 2009.

- BARTZ, Jennifer A; ZAKI, Jamil; OCHSNER, Kevin N., Bolger, Niall; Kolevzon, Alexander; Ludwig, Natasha, & Lydon, John E. *Effects of oxytocin on recollections of maternal care and closeness*. Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA 107 (50): 21371-21375. 2010.
- BOSTROM, Nick & SANDBERG, Anders. *Converging Cognitive Enhancements. The Annals of the New York Academy of Sciences*, Volume 1093, Progress in Convergence-Technologies for Human Wellbeing: 201-227. 2006.
- BOSTROM, Nick & SANDBERG, Anders. *Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges*. Science and Engineering Ethics 15: 311-341. 2009.
- BOSTROM, Nick & ROACHE Rebecca. *Ethical issues in human enhancement*. In: RYBERG, Jesper; PETERSEN, Thomas & WOLF, Clark (Eds). New waves in Applied Ethics, Pelgrave Macmillan, p. 120-152. 2008.
- BUCHANAN, Allen; BROCK, Dan; DANIELS, Norman & WIKLER, Daniel. *From chance to choice. Genetics and Justice*. Cambridge University Press. 2000.
- CHATTERJEE, Anjan. *Brain Enhancements in Healthy Adults*. In: CHATTERJEE, Anjan & FARAH, Martha J. *Neuroethics in practice: Medicine, Mind and Society*. Oxford: Oxford University Press. 2013.
- CLARK, Andy & CHALMERS, David. *The extended mind*. Analysis 58 (1): 7-19. 1998.
- CRISP, Roger. *Equality, Priority, and Compassion*. Ethics 113: 745-763. 2003.
- CRISP, Roger. *Reasons and the Good*. Oxford: Oxford University Press. 2006.
- DANIELS, Norman. *Health-Care Needs and Distributive Justice*. Philosophy & Public Affairs 10 (2): 146-179. 1981.
- DANIELS, Norman. *Just Health: meeting Health Needs fairly*. Cambridge University Press. 1987.
- DANIELS, Norman. *Justice, Health, and Health Care*. The American Journal of Bioethics 1 (2): 2-16. 2001.
- DOMMETT, E. J.; DEVONSHIRE, I. M.; PLATEAU, C. R.; WESTWELL, M. S.; GREENFIELD, S. A. *From Scientific Theory to Classroom Practice*. The Neuroscientist 17 (4): 382–8. 2010.
- ELLIOTT, Glen R. & ELLIOTT, Mark D. *Pharmacological Cognitive*

*Enhancers: Comment on Smith and Farah*. Psychological Bulletin 137 (5): 749–750. 2011.

FARAH, Martha J. & SMITH, M. Elizabeth. *Are prescription stimulants “smart pills”? The epidemiology and cognitive neuroscience of prescription stimulant use by normal healthy individuals*. Psychological Bulletin 137: 717–741. 2011. doi:10.1037/a0023825.

The Presidential Council of Bioethics [TPCB]. *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of happiness*. USA Government. 2003.

FARAONE S. V., SPENCER T., ALEARDI M., PAGANO C. & BIEDERMAN J. *Meta analysis of the efficacy of methylphenidate for treating Adult Attention Deficit/Hyperactivity Disorder*. Journal of Clinical Psychopharmacology 24(1): 24-29. 2004.

FEINBERG, Joel. *Noncomparative justice*. The Philosophical Review, 83 (3): 297-338. 1974.

FRANKFURT, Harry G. *Equality as a moral ideal*. In: Frankfurt, Harry G. *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 134-158. 1988.

FRIAS, Lincoln. *A ética do uso e da seleção de embriões* [The ethics of use and embryo's selection]. Editora UFSC. 2012.

GOULD, Stephen Jay. *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge: The Belknap Press of the Cambridge University Press. 2002.

GRANDE, Iria; MAGALHÃES, Pedro V.; KUNZ, Mauricio; VIETA, Eduard & KAPCZINSKI, Flavio. *Mediators of allostasis and systemic toxicity in bipolar disorder*. *Physiology & Behavior* 106: 46–50. 2012.

GREY, Aubrey de. *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs that could reverse Human Aging in our Lifetime*. New York: Saint Martin's Press. 2007.

HANSON, Richard W & PARVIN, Hakimi. *Born to run: the story of the PEPCK-Cmus mouse*. *Biochimie*, 90 (6): 838-842. 2008.

JARVIS, M. J. *Does caffeine intake enhance absolute levels of cognitive performance?* *Psychopharmacology* 110 (1-2): 45-52. 1993.

KASS, Leon. *Towards a more natural science*. Free Press. 1988.

KIM, Heejung S et al. *Culture, distress, and oxytocin receptor polymorphism (OXTR) interact to influence emotional support*

*seeking*. Proceedings of the National Academy of Sciences of USA 107 (36): 15717-15721. 2010.

KUJALA, U.M, SARNA, S, KAPRIO, J, KOSKENVUO M. *Hospital care in later life among former world-class Finnish athletes*. JAMA 276 (3): 216–220. 1996.

MARON, Barry J; SHIRANI, J.; POLIAC Liviu C.; MATHENGE, R.; MUELER, F.O. *Sudden death in young competitive athletes: clinical, demographic and pathological profiles*. JAMA 276: 199–204. 1996.

MARON, Barry J; POLIAC, Liviu C & ROBERTS, William O. *Risk for sudden cardiac death associated with Marathon running*. Journal of the American College of Cardiology. 28 (2): 428-431. 1996. doi:10.1016/0735 1097(96)00137-4.

MASLEN, Hannah. *From opportunity to obligation: ethical and legal dimensions of requiring enhancement*. Conference at Magdalen College, Oxford (unpublished). 2013.

MCEWEN, Bruce S. *Brain on stress. How the social environment gets under the skin*. Proceedings of the National Academy of Sciences USA 109 (Supp 2): 17180-17185. 2012.

MILL, John S. *On liberty & The subjection of women*. New York: Henry Holt & Company. 1879.

NAHRA, Cinara.. *Moral enhancement: o aprimoramento moral da humanidade [Moral enhancement: the moral enhancement of humanity]*. In: Nahra, Cinara & Oliveira, Anselmo C. Aprimoramento moral [Moral Enhancement]. Natal: Programa de Pós-Graduação em Filosofia. 2012.

NEGRI FILHO, Armando de. *A human rights approach to quality of life and health- applications to public health programming*. HHRJournal 10 (1): 93-101. 2006.

NEWHOUSE, P. A., Potter, A., & Singh, A. *Effects of nicotinic stimulation on cognitive performance*. Current Opinion in Pharmacology 4 (1): 36–46. 2004.

NICOLELIS, Miguel A. L. et al. *A brain-to-brain interface for real-time sharing of sensorimotor information*. Scientific Reports, 3, 1319. 2013. DOI: 10.1038/srep01319.

PARFIT, Derek. Equality of Priority? In: CLAYTON, Matthew & WILLIAMS Andrew (Eds). The Ideal of Equality. London: MacMillan Press, p. 81-125. 2000.

PERSSON, Ingmar & SAVULESCU, Julian. *The perils of cognitive*

*enhancement and the urgent imperative to enhance the moral character of humanity.* *Journal of Applied Philosophy* 25, 3: 162-167. 2008.

PERSSON, Ingmar & SAVULESCU, Julian. *Unfit for the future. The need for moral enhancement.* Oxford: Oxford University Press. 2012.

RAPANTIS, D., SCHLATTMANN, P., LAISNEY, O. & HEUSER, I. *Modafinil and methylphenidate for neuroenhancement in healthy individuals: a systematic review.* *Pharmacological Research* 62 (3): 187-206. 2010.

RAWLS, J. *A Theory of Justice.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. 1971.

RUSTED, J. M., TRAWLEY, S., HEATH, J., KETTLE, G., & WALKER, H. *Nicotine improves memory for delayed intentions.* *Psychopharmacology* (Berlin) 182 (3): 355–365. 2005.

SAVULESCU, Julian; FODDY, B. & CLAYTON, B. *Why we should allow performance enhancing drugs in sport.* *British Journal of Sports Medicine* 38, 666–670. 2004.

SAVULESCU, Julian; SANDBERG, Anders & KAHANE, Guy. *Well-Being and Enhancement.* In: KAHANE, Guy; MEULEN, Ruud ter & SAVULESCU, Julian. *Enhancing human capacities.* Willey-Blackwell. 2011.

SAVULESCU, Julian. *Procreative beneficence. Why we should select the best children.* *Bioethics*, 15 (5-6): 413-416. 2001.

THOMPSON, Paul D et al. *Exercise and acute cardiovascular events. Placing the risks into perspective. A scientific statement from the American Heart Association Council on Nutrition, Physical Activity, and Metabolism and the Council on Clinical Cardiology.* *Circulation* 114: 2358-2368. 2007.

ZAK, Paul J.; KURZBAN, Robert & MATZNER, William T. *The neurobiology of trust.* *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1032: 224-7. 2004.

ZAK, Paul J. *The physiology of moral sentiments.* *Journal of Economic Behavior & Organization*, 77: 53-65. 2011.

ZAK, Paul J. *The moral molecule: the source of love and prosperity.* New York: Dutton. 2012.



**MORALIDADE ALÉM DO CONTRATUALISMO**

**LA MORALIDAD MÁS ALLÁ DEL CONTRACTUALISMO**

**MORALITY BEYOND CONTRACTUALISM**

**Adriano Naves de Brito**

Professor da Unisinos

Bolsista de Produtividade do CNPQ

Natal (RN), v. 20, n. 33  
Janeiro/Junho de 2013, p. 305-330

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Neste trabalho, pretendo esboçar um conceito de moral que possa servir de base para uma teoria imanente do valor com fulcro na economia dos afetos envolvidos na confrontação moral, o que é característico de animais com sistema nervoso complexo, como é, em especial, o caso de certas espécies de mamíferos, incluindo o *homo sapiens*. O que dá a esses afetos uma dimensão moral é o modo como interferem e determinam o comportamento mútuo de indivíduos em grupo, mediante o quê valores são criados, sustentados e transmitidos. O itinerário que seguirei será o seguinte: discutirei, inicialmente, o problema da normatividade mediante uma atualização da falácia naturalista a partir da falácia genética e desde o ponto de vista de uma teoria do valor. Isto significa que não abordarei a questão desde o problema do dever, mas mostrando que a questão da falácia naturalista está conectada e pode ser melhor entendida desde a perspectiva dos valores. A escolha, numa teoria moral, sobre a medida do que é bom tem implicações fundamentais para o conceito de dever nessa teoria, o que é o cerne de qualquer discussão sobre normatividade. Esta conexão será explicitada. Em seguida, desafiarei a tese de que o indivíduo (no sentido civil e legal atribuído ao termo pelo Esclarecimento) seja um ponto de partida adequado para a filosofia prática. Criticarei também os limites que a tradição do Iluminismo tem posto ao que pode ser considerado moral e, no mesmo movimento, o conceito de moral do contratualismo clássico e que tem sido a base para a maioria das abordagens contemporâneas em filosofia moral, inclusive de algumas naturalistas.

**Palavras-chave:** naturalismo moral, conceito de moralidade, teoria do valor, contratualismo, preferências morais, sentimentos morais.

**Abstract:** In this paper, I intend to outline a moral concept which could be the bases for an immanent theory of values which is sustained by the economy of feelings involved in the moral confrontation characteristic of the social life of animals possessing a complex nervous system, as is particularly the case with certain species of mammals, including *homo sapiens*. What gives a moral dimension to these feelings is the way in which they interfere with

and determine the mutual behaviour of individuals within a group, and it is through this process that values are devised, sustained and transmitted. The route I will take is as follows: I will begin by discussing the problem of normativity, on the basis of an updating of the naturalist fallacy by way of the genetic fallacy, and from the point of view of a theory of value. This means that I will not approach the issue directly via the problem of duty, but by showing that it is connected to, and better understood within, a perspective of value. The choice in a moral theory of the measure of what is good in it has fundamental implications for the concept of duty, which is at the heart of any discussion concerning normativity. This connection shall be clarified. I will then dispute the thesis that the individual (in the civil and legal sense attributed to the term by the Enlightenment) is an adequate starting-point for practical philosophy, and criticise the limits which tradition has placed on what can be considered moral whilst, by the same token, criticising classical contractalist concepts of morality which has been the bases for the majority of moral approaches in contemporary philosophy including for naturalistic ones.

**Key-words:** moral naturalism, concept of morality, theory of value, contractualism, moral preferences, moral feelings.

**Introduction**<sup>1</sup>. In the context of the discussion concerning genetic influence over our moral choices (a question which was raised in the past by sociobiology, and is being raised nowadays by evolutionist psychology, both of which are part of the Darwinian inheritance), the naturalisation of morality is inevitably both a challenge and a problem to be solved. On the one hand, there should be a continuum between genetic information and the range of (mainly social) behaviours which the human species exhibits, whilst on the other hand the dynamics of values stubbornly resist any genetic explanation. This tension reinforces two unsatisfactory tendencies in the realm of moral theories. Tradition is not able to incorporate in any consistent way the biological element in the treatment of morality, and entrenches itself in culture in order to fulfil its descriptive task, at the cost of accepting, implicitly or explicitly, a second kind of nature: a “disnatured” nature. At the other extreme, the adoption of a naturalistic perspective of moral behaviour usually leads to an over-simplification of the complexity of human morality, and this is also due to an excessively reductionist approach which does not allow sufficient independence in values relating to the biological determinations of the human species. The result of this is that the knot which lies at the heart of the matter is not untied, but simply cut. In philosophy, this occurs, in most cases, to the advantage of tradition, also among naturalists.

---

<sup>1</sup> A previous version of this text has been originally published amid a much longer work “A moral e os valores numa perspectiva naturalizada e evolucionista.” in: BRITO, A. Naves de & REGNER, A. C. (Org.) *Ecos de Darwin*. São Leopoldo: Unisinos, 2012. E-book. It has also been presented in the first congress of the Sociedad Filosófica del Uruguay and appeared in its annals.

The crucial problem with attempts to naturalise morality (and, therefore, not explain it from a transcendental perspective or from a human trait which cannot be reduced to natural evolution) lies in adapting it, in an immanent way, to nature and to culture. To couch this in ethical language, we could say that this entails adapting our own selfish inclinations (as our natural inclinations are usually considered to be) to our capacity for cooperation, and to our ability to form societies which go beyond those based only on family relationships. One aspect of this problem which is rarely considered lies in the theories of value which are espoused by moral concepts. Keeping morality on an immanent footing proves to be a difficulty which is particularly acute for a theory of value, since “natural value” is an expression lacking in reference. Indeed, “value” is a human creation, and therefore there is no “natural value” in the strictest sense. However, if it were essential in relation to moral value to transfer practical theory to a hypernatural and, therefore, transcendental plain, then morality (for which value is a basic concept) could not be naturalised. From a naturalistic standpoint, value must be of a hybrid nature: it must be atavistically linked to human inclinations and preferences, and must belong in an equally profound way to culture, which is where the concept is formed and operates.

Returning to the hypothesis that morality constitutes a second form of human nature (which represents the dominant tradition in practical philosophy), there is a theory of value corresponding to this hypothesis which excludes any reference to inclinations. This tradition is very well-suited to the enlightened humanism bestowed on us by modern philosophy, but which enters into conflict with the immanence cultivated by science, as expressed in the adage *natura non facit saltus*, which also sums up the ultimate meaning of naturalism within the sphere of moral investigation.

In order to remain within the bounds of nature, we must try to find a corresponding entity which is part of the concept of value. This is the individual preferences. From a naturalistic point of view, whatever has value corresponds to individual preferences in a way or another. What is required here is a theory of value which accounts for the hybrid nature of its existence in between biology

and culture, and which is compatible with the evolutionary history of the human species. If naturalisation of moral values is possible on these terms, then an immanent means of linking nature and culture is also feasible.

It is evident that a naturalised theory of value (that is, a naturalised theory concerning what is morally good, and how this goodness is constituted, maintained and transmitted within and between groups of human beings) has a significant impact on the general concept of morality. Indeed, an important part of the effort to naturalise morality lies in showing, on one hand, that the traditional concept of morality (as generally adopted in philosophical writings, as it is yet to be seen) is based on thesis about moral values which are not naturalistic, and on the other hand that this has a negative effect on the results of work which is clearly of a naturalistic tendency. Discussing the concept of "morality" is therefore a propedeutic approach which is required to make it unnecessary for naturalism to account for any phenomenon which is, so to speak, "not of this world", and to keep the effort to understand morality within the limits of the habits we can find in any human society (or even in groups of other mammals).

The purpose of this paper <sup>2</sup> is, therefore, to analyse the propedeutic approach referred to above. I intend to outline here a moral concept which could be the bases for an immanent theory of values which is sustained by the economy of feelings involved in the moral confrontation characteristic of the social life of animals possessing a complex nervous system, as is particularly the case with certain species of mammals, including *homo sapiens*. What gives a moral dimension to these feelings is the way in which they interfere with and determine the mutual behaviour of individuals within a group, and it is through this process that values are devised, sustained and transmitted.

The route I will take is as follows: I will begin by discussing the problem of normativity, on the basis of an updating of the naturalist fallacy by way of the genetic fallacy, and from the point of

---

<sup>2</sup> I would like to thank my students at the Chiron Research Group in Philosophy (Unisinos/CNPq) and Sofia Stein for their invaluable comments and criticisms concerning the preliminary draft of this paper. I also thank the support of CNPq-Brazil.

view of a theory of value. This means that I will not approach the issue directly via the problem of duty, but by showing that it is connected to, and better understood within, a perspective of value. The choice in a moral theory of the measure of what is good in it has fundamental implications for the concept of duty, which is at the heart of any discussion concerning normativity. This connection shall be clarified. I will then dispute the thesis that the individual (in the civil and legal sense attributed to the term by the Enlightenment) is an adequate starting-point for practical philosophy, and criticise the limits which tradition has placed on what can be considered moral whilst, by the same token, criticising classical contractualist concepts of morality which has been the bases for the majority of moral approaches in contemporary philosophy including for naturalistic ones.

**Normativity and value between genes and culture.** The connections between a theory of value, the problem of mediation between genes and culture, and the question of normativity are not immediately obvious, even though they are strong. They have been neglected by practical philosophy when they have to show their theoretical mettle. It would be more correct to say that these connections have been neglected in the outer layers of moral theories, although they operate strongly at less visible levels. In the following two sections, I will try to demonstrate the link between those elements which practical philosophy has assimilated and reproduced (although this has often happened inadvertently), and the theoretical consequences this has led to, the most grave of which is the obstacle placed in the path of the naturalisation of morality. I will not deal with this issue by referring to the opponents of naturalisation, but rather look at it from the point of view of those who support the concept. The “inadvertence” mentioned above relates more to the group of thinkers who have embraced the naturalistic creed, even though they themselves are bowed down under the weight of tradition.

The problem of normativity has its roots in the question which concerns the fundamental validity of moral judgements. One way of formulating this question is as follows: how can we explain

the normative efficacy of practical judgements, laws, norms and moral obligations? Linked to this is the question of the efficacy of values, since the moral demand that something should be done or avoided reflects the moral values embraced, and to which one wishes to give efficacy within a particular moral community. As a result, the question concerning the normative efficacy of obligations is also the one concerning the normative efficacy of moral values. We can therefore paraphrase the question asked earlier as follows: what is the basis for the objective validity of moral values and for the obligations which are derived from them?

Following the thread of the main argument outlined in the Introduction to this paper, I would like to extend the line which divides the answers to these questions between the two camps of nature and culture. I have already affirmed that the traditional view fits well within the sphere of culture, but those who seek refuge in the sphere of nature often succumb to the influence of tradition, especially to the idea that moral obligation is rooted in some rational basis humans have to make decisions and is thus dependent on that “rationality” latter for its normativity. This concession has been made in the light of the use of the concept of morality which tradition has made homogeneous, and which naturalists have assimilated without criticism.

At this point, it is necessary to narrow the scope of the term “tradition” to refer to that which defends the morality corresponding to the rational element of human beings. From the point of view of value, this means that the basis for goodness in a moral sense does not lie in the moral preferences of the species (which, in fact, are often seen as an obstacle to morality), since these preferences are passionate, egoistic and anti-social. Within the concept of this tradition, this would correspond first and foremost to the product of the human capacity for mediating the said preferences through principles which are recognised as valid, mainly because they are, as it were, *consistent or rational*. It was Kant who most clearly and radically established the rational fundamentals of morality, in a way which is particularly relevant and influential in these modern (and secular) times. For Kant, the practical element in the human species is based on a moral law whose main criterion is non-contradiction, which is a logical

principle *par excellence*. In addition to its paradigmatic aspect, there are numerous variations on the same alternative for a solution to normativity, and in all these variations there is a similar balance between value, culture and normativity. The effectiveness of the norms adopted depends on their ability to represent objective values which are not based on individual biological preferences, but on the acceptance of general principles which can form a coherent system of norms forged in the melting-pot of culture, which is the cradle of morality.

For reasons I outline below (but which are more fully explored in the next section), many naturalists concede a fundamental point to traditionalism, i.e. that morality did not exist prior to culture. Even a radical Darwinist such as E. Wilson and M. Ruse accepts this concession when he redefines ethics in terms of genetics:

In an important sense, ethics as we understand it is an illusion fobbed off on us by our genes to get us to cooperate ... Furthermore, the way our biology enforces its ends is by making us think that there is an objective higher code, to which we are all subject. (M. Ruse & E. Wilson, 1985, p. 51.)

The idea that morality<sup>3</sup> is an illusion is only stylistically different from the idea that it belongs to a non-material universe. In line with this view, we can conclude that there is no such thing as an earthly morals, but simply a natural determinism which controls individual actions depending on the economy of causes, in such a way that it produces the illusion that an objective code really exists. The most problematic point of the quotation from Wilson and Ruse is the phrase “ethics as we understand it”. This is also morals as it is understood in the tradition referred to above, and for this tradition

---

<sup>3</sup> The distinction between “ethics” and “morality” is not relevant here, and I use both terms to refer to the same phenomenon, i.e. that of a social life which is regulated by the mutual demands of the members of the same group. This definition coincides with the ethological approach to the investigation of animals with complex social behaviours, as well as with ethnological efforts to describe different cultures. In relation to the two terms mentioned, I have made use of the etymological explanations provided by Tugendhat, 1993, p.33 ff, who likewise does not assign different meanings to them.

the passage from genes to morality has been closed, with the result that it is necessary to make a death-defying leap to go from genes to illusion. This concession is fatal to naturalism, since it accepts that morality is, in strictly natural terms, a mere illusion which cannot therefore be an object of scientific research. The naturalist would say that other forces rooted in our genes operate at the level of nature, but to which, surprisingly, is attributed the capacity for producing the illusion of morality. Faithful to his mantra of scientific immanence, he does not accept the thesis that there is any basis for whatever is produced by human beings not being reducible to their biological or, in the final analysis, physical nature. Nevertheless, the naturalist works with a concept of morality which is incompatible with his causal beliefs, i.e. “an objective higher code, to which we are all subject”. It is obvious that, at the level of nature alone, the only code to which human beings are subjected is the genetic one which, by definition, is not “higher” but immanent, not rational but intuitive, not objective, but functional. The normativity which is characteristic of a morality shaped in accordance with “an objective higher code” is not reducible to causal mechanisms, but this is what the naturalist has to explain using purely terrestrial resources. On this level, our genes must (in some obscure way) produce the morality (that second realm of illusion) underpinning duty and values, which are intrinsic elements of any serious ethnographic description of a social group.

In marked opposition to the high standards of proof and explanation maintained by science, the obscurity of the influence of our genes on human moral culture (with their link to an illusion) does not appear to create difficulties for philosophers such as Ruse and Wilson. This is explained by the fact that morality is viewed as an illusion, i.e. as something which is of minor importance in the causal chain of relationships. On the one hand, such a position is difficult to accept for human sciences in general, since in this case the object of study is reduced to the point of irrelevance, whilst on the other hand the position is unsustainable and ends up by ambushing whoever defends it. It is unsustainable because an explanation of the relationship between genes and morality is demanded, and this is justified by the statutes of science. The question “How do genes produce the illusion of morality?” is a

legitimate one. It puts the naturalist in a predicament which was first alluded to by Hume (1739-40), but which was first referred to as “the naturalistic fallacy” by Moore (1903) in his discussion of the nature of utterances with a moral content. In its genetic version, the question is now as follows: How is it possible to move from genetic data to the normativity of the illusory realm of morality? How can we do this without making an illegitimate transition between what *is* and what *ought be*, especially if what ought be is in a position that higher to what is?

It is impossible to deny the existence of morality (and of its corollary of culture) in any human society (and in the sense that morality is functional for social animals, it has to be accepted that morality is also a trait one can find in some social species). However, we can concede, within the bounds of this ill-advised naturalism, that morality does not belong to nature, even though it is determined by it (or more specifically, by our genes). This means that, in the best of all possible hypotheses, it is derived without the necessary mediation of our genes (and therefore illegitimately), or, at worst, without any explanation whatsoever. Of course, any form of moral naturalism worth its salt must hold that the naturalistic fallacy is not an insurmountable theoretical obstacle, but it is also clear that it is so forbidding because the connection between what *is* (our genes) and what *ought be* (values, duty and culture) is very badly designed. The concept of morality which is taken as a starting point therefore plays a major role in this scheme of things.

The concept of morality inherited from the tradition weighs heavily on naturalism because the way in which we understand morality was forged in it. When we try to explain the moral phenomenon, the problem to which we need to give an answer is more or less as follows: how is it possible to create a society beyond the limits of family groups, tribes or clans? In the tradition, the problem is interwoven with the question, to the extent that asking whether a society is possible is the same as asking whether morality is possible. In the tradition, however, morality cannot be part of the solution since it is part of the problem. As a result, it is not able to explain how human beings went from their natural tendency to live

in groups to cohabitation in complex societies<sup>4</sup> of a civil or quasi-civil nature, and with a formal or semi-formal legal structure, as to explain this would imply explaining the origin of morality itself. At the end of the day, it is this which makes the traditional concept of morality immiscible with naturalism, since it establishes an insurmountable gap between nature and culture in the way it converts morality, which is the only means of connecting the two sides, into an autonomous pole standing side by side with “the second human cultural nature”. Society which is interwoven with morality has its own specific characteristics, since both concepts can be applied to individuals for whose imputability autonomy is a necessary prerequisite, as is its corollary of rational discernment.

The consequences of this inadvertent conceptual assimilation are at the same time compromising and all-embracing. If we assume that both morality and complex societies are the product of autonomous individuals practising rational discernment, the explanation to be given by naturalists (like that given by the tradition) must connect genetic mechanisms with rational deliberations. In such a scenario, it is not surprising that contractualism has placed itself in a privileged theoretical position amongst the supporters of moral naturalism. The description I have given above explains the essence of this.

Contractualism is the major currency used by naturalists ever since Hobbes (1651). Of the same lineage are Locke (1689), Rousseau (1762), Kant (1797) and, more recently, Rawls (1971), Scalon (1998) and Tugendhat (1993 and 2001b), as well as game theorists *et alia*, such as Kitcher (1985) and Sober-Wilson (1998), or economists, such as Nash (1950). What they all hold in common, despite numerous and often profound differences, is the belief that morality is the result of a decision-making process which

---

<sup>4</sup> By “complex society”, I mean to describe a type of social manifestation which is characterised by a number of members beyond the capacity of government by individuals with family ties. The concept is therefore used here in a very wide sense, since the limitations of this type of government are very narrow. In this paper, however, the concept is more frequently evidenced in societies which already possess a marked civil character, i.e. societies with a positivist normative order, even though this may only be transmitted orally between its members.

is to be investigated in relation to individuals, and is a human phenomenon unique to this species. As Dennett points out:

They (“contractarian” Just so Stories) all agree in seeing morality to be, in one way or another, an emergent product of a major innovation in perspective that has been achieved by just one species, *Homo sapiens*, taking advantage of its unique extra medium of information transfer, language. (Dennett, 1995, p. 455-56)

By and large, Dennett (a militant naturalist) also accepts the traditional concept of morality as a starting-point. It is worth noting that the opening chapter on morality of Dennett’s book, *Darwin’s Dangerous Idea*, which is entitled “On the origin of morality”, has as its hero none other than Hobbes, for whom (according to Dennett) “there was no morality in the past” (Dennett, 1995, p.454). Dawkins’ (1976) theory of memes also helps to explain the sense of morality which is attributed to it by the tradition, a sense which is primarily contractualist. It is evident from the quotation from Dennett (above) that language is another essential component of the “hard centre” of the contractualist position, and thereby reinforces its structure. The singularity of morality as a natural phenomenon corresponds to the singularity of human language, whose distinctive feature is its logical/rational structure. The emergence of this “unique extra medium of information transfer” (human language), which has raised humanity to the level of moral (and cultural) beings (given the predominance of this tool as a means of discursively structuring the world), has allowed us to perceive the realms of objectivity and morality. By dint of this, the human species has been able to distinguish between positive and negative values, and has thus been able to raise itself above other species by building societies which are not based on family ties but on laws, the most “natural” way in which contractualism can be formulated. This also implies the utility of laws, where individuals weigh advantages and disadvantages before sealing the pact which signals the beginning of culture *strictu sensu*.

There is enormous scope in accepting that morality is an epiphenomenon and a means which is not available to other species to make the social lives of individuals with complex nervous systems possible, whilst also incorporating a theory of values. In fact, the

concept outlined determines morality entirely, at the same time as it benefits from the theory of values it gave birth to. Value, according to the standard view of traditional concepts, is measured by means of the rule of objectivity, i.e. by its rational properties, in a complex interplay which is another distinctive feature of human morality, and is intimately linked with rationality<sup>5</sup>. In schematic terms, what happens with value has already happened with morality. Since it is related to actions for whose motivation the individual has selected a principle and not a mere inclination, value can no longer be a means of explaining how moral actions are possible because it will be the result of these actions. According to this interpretation, moral value is defined by the motivation of the agent, and the more all-embracing the principle which underpins it, the more commendable the action will be. As long as natural and biologically-determined inclinations are viewed as egoistic, the *summum bonum* will be in opposition to these inclinations and will be tantamount to a purely rote action. This action is motivated by an agent who, despite his inclinations, and by virtue of his discursive and rational nature, perceives it as a less egoistic way of proceeding which is of universal interest. This is realised thanks to the freedom and autonomy which his special ability to judge confers upon him. The tradition begins by thinking in terms of gaps, which then transform themselves into chasms.

The instinctive working of morality, and the pleasure derived from doing what is considered to be morally good<sup>6</sup> (both of

---

<sup>5</sup> Although the tradition is rooted in the connection between reason, freedom and value, it is clear that this trinomial is much less cohesive than expected. In the practical philosophy of Kant, for example, the theory of value, derived from the analysis of ordinary moral judgements, is much more decisive than the doctrine of freedom which is, after all, a corollary of it. I defended this thesis in a paper written in 2010 under the title of "Freedom and Value in Kant's Practical Philosophy" (Brito, 2010).

<sup>6</sup> Hume, whose utilitarianism lies at a considerable distance from the calculation of benefits leading to the greater welfare of society (in the sense of Bentham or Mill), proves to be a welcome exception in modern philosophy, and is a permanent inspiration to modern naturalistic philosophy. He is one of only a few who manage to reduce the concept of value to the agreeable. Although the concept of utility presents difficulties for Hume, particularly in relation to the artificial virtues, he has no hesitation in placing it within the realm of what is agreeable, in such a way

which differentiate tribal life from social life), close off completely the paths which lead from nature to culture, or from genes to morality. Once we have reached this point, any attempt at naturalisation, or at reconciliation between the two poles, is in vain. The nub of this problem is, as I have attempted to show above, a concept of morality whose semantic essence evokes something beyond nature, unique to humans and contrary to their atavistic inclinations. Of course, this concept is based upon, and implies, a full apprehension of morality, and if we wish to change this apprehension, we must do so in order for the naturalisation of morality to have any chance of success by untying the Gordian knot of the theory of values.

The belief that morality starts to exist in the human species only in the cultural stage of development is directly determined by the belief that positive moral value is in opposition to the subjective interests of individuals, and of their inclinations. It corresponds to universalist motivations whose source, by a process of elimination, can only be located in rational decision making, no matter how the concept of “rationality” may be conceived. If moral value can be explained in strictly immanent, and thus fully naturalistic, terms, the concept of morality can be extended to include social manifestations which are much less abstract than those in societies which are regulated by tacit agreements. These two elements of value and morality will be a part of the solution to the problem of explaining the peculiarities of human societies (and also those of other species of social animals) satisfactorily. In this sense, morality has to be seen as a functional trait which we share and have inherited from others social species, especially the apes.

Breaking with the tradition is a difficult process, but one which is necessary for the success of the naturalist project, and an obvious difficulty is to break away from the contractualist theory of morality. This, however, is a minor consequence of the philosophical endeavour which needs to get to the conceptual root of this position, i.e. to question the contractualist concept of the individual, which carries with it all the elements characteristic of

---

that, as far as he is concerned, the path between nature and values has never been blocked..

this moral stance, right the way through from freedom to rationality. This is what I shall attempt to do in the last section of this paper.

**The Individual and contractualism: breaking away from tradition.**

The way in which evolution carries out its work, by means of individuals or groups of individuals, causes theories of an evolutionist ilk to consider them as fundamental theoretical units.

In a passage from *The Origin of Species* (1859), in which he sets out one of the principles of his theory, Charles Darwin states the following: “Man selects only for his own good; Nature only for that of the being which she tends.” (Darwin, 1859 (2006), p. 503.)” It was the task of the neo-Darwinists to reduce the significance of the role of the individual in evolutionist theory, and strengthen significance of the role of populations. However, this theoretical adjustment did not undermine the principle which lies at the heart of Darwin’s conclusion, and that is what I wish to emphasise here. This is the materialist principle which is the driving force behind Darwin’s comparison between artificial and natural selection. The first of these forms of selection has a precise aim which is defined by the human beings who want to reach it, whilst the second follows the course mapped out by the forces of nature, and is not guided towards a pre-determined goal, or an intentional one. The absence of a general aim which drives the evolutionary process (which, if it existed, would give the process an ordering function, but would be extrinsic to nature itself, an unacceptably high price to pay in Darwin’s way of thinking) corresponds to an explanation of mutations in individuals, in and through whom evolutionary forces act.

In a system which should function without the plan of a ubiquitous intelligence, the idea that its development should favour one or other species is inappropriate, as is the idea that the system should aim to dispense any specific good. When looked at from this materialist standpoint, the very concept of value lacks meaning and, in describing nature, it is not acceptable to state which good is being promoted. In fact, this is just a moral variation of the idea that nature serves a purpose. An ultimate meaning for the history of

nature is not necessary for evolutionism, in the same way that it is not necessary for a description of how things function in the physical universe, since both the universe and life have their own histories, but there is no “why?” included in this. In a world evolving without blueprints, explanations for the structures which are the result of the evolutionary process must be limited to causal rules hostile to moral determinations. Darwin stresses this point in the case of the relationships between the species: “What Natural Selection cannot do, is to modify the structure of one species, without giving it any advantage, for the good of another species.” (Darwin, 1859 (2006), p. 505)”

The physical causal processes, in the absence of intentional “intelligent” forces (for example, God) are developed by means of changes and from the asymmetries of the system. In biology, when things are observed from a wide-ranging materialist point of view, they also act by means of changes favoured by asymmetries which, from the standpoint of both species and individuals, can be metaphorically described as taking with one hand and giving with the other.

The naturalisation of morality certainly implies the incorporation of the descriptive evolutionist (and therefore materialist) model for an explanation of the phenomenon with which it is concerned. In this sense, it appears to be right that we should consider individuals as basic theoretical units in order to take account of morality in the realm of naturalism. The problem is that the concept of the individual is not a neutral one, and unless a critical analysis of its tenets is made, naturalism runs a much greater risk of having to pay more than it intends for what it wishes to receive.

The concept of the individual is particularly important for contractualism, whose theoretical strategy for explaining life in society is based on the individual, and has a materialist streak which is very attractive to the naturalist. I own here an explanation about my use of the concept of “contractualism”. Since I am trying to argue against a traditional view in moral theory, I shall concentrated myself on the origins of this tradition. Therefore, I will focus on the classical contractualism as forged in modern philosophy rather than considering its contemporary variants. The

classical contractualist's explanation for how the social fabric is woven and maintained dispenses with any eventual benevolent motivations on the part of individuals, and is based on their ability to play the game of exchanging concessions and advantages in their own favour. This is a Smithian model: while they seek to satisfy their needs, individuals inadvertently promote good in society and even make it viable. In line with this, society is perceived as a chessboard on which the agents involved are animated by their "natural" anxiety to maximise advantages and minimise disadvantages. In contractualism, the naturalness of this inclination is due to its supposed coincidence with the basic instincts of individuals in a natural state, a situation in which the normal social counterweights (both cultural and moral) do not operate and where, in consequence, individuals are motivated to act by instincts of self-preservation. This is all apparently very much to the taste of evolutionism, and very conducive to the scientific model of arguing by cause and effect.

There is without doubt a relevant theoretical coincidence between the two perspectives of contractualism and naturalism regarding their desire to maintain the explanation of phenomena (in this case, of society) on the level of causal chains, so that is possible to see the workings of materialism in both of them. There is, however, one point which separates them irrevocably. The materialism in classical contractualism lacks an evolutionist component and, as a result, a sense of the history of the evolution of the human species. This is decisive in limiting the capacity of contractualism to take account of its theoretical tasks in frankly naturalistic terms.

In classical contractualism, human beings are usually conceived outside the background of their evolution, which means that this theoretical concept has set itself the task of explaining a phenomenon which occurred very late in the history of the species, i.e. a morality which is interwoven with life in complex societies (as it was discussed in the previous section). In addition, classical contractualism takes as its starting point for fulfilling this task an individual who can only exist in the more advanced stages of human history in which these societies came into being. This individual is socially constituted, legally stipulated, and

economically determined. At the beginning of his first essay in *Genealogy of Morality* (1887), Nietzsche complains, quite rightly, about the lack of historical perspective in the treatment of morality<sup>7</sup>.

This criticism hits the contractualists right between the eyes, but the wideness of its scope has gone largely unnoticed by the majority of philosophers and even by Nietzsche himself. The lack of a historical dimension in studies of morality cannot be compensated for by a genealogy of values relating to the various configurations of human societies, but demands a historical spirit which is even deeper and more scientific. It necessitates the consideration of the evolutionary history of the species going back to its humanoid ancestors, and to those eras in which the only society available was constituted by blood relations. In fact, it must go even beyond that to the social life of the big apes. For Nietzsche, and for many of his contemporaries in nineteenth century Germany, a broader historical dimension was required. Whilst the history of human culture began with written records, the history of the species is intermingled with the history of the evolution of life on earth.

As a result of the lack of a long-term historical dimension, classical contractualism operates with an outdated notion of the individual. From the top of the evolutionary ladder which allowed *homo sapiens* to overcome his competitors, and ignoring the atavistic elements which guaranteed the supremacy of the species over others and over natural diversities which threatened it along the way (residual elements which are still active in our biological constitution), contractualism as a moral theory stands out as taking account of a problem which is displaced from its original setting. Human morality, “as we understand it”, is a recent manifestation, but one to which classical contractualism gives an autonomy which is separated irreversibly from nature because it is detached from the evolutionary history of the species. As I have endeavoured to show above, the concept of morality upheld by the contractualist tradition, when all is said and done, calls upon a notion of a

---

<sup>7</sup> “Alle Achtung also vor den guten Geistern, die in diesen Historikern der Moral walten mögen! Aber gewiß ist leider, daß sie gerade von allen guten Geistern der Historie selbst in Stich gelassen worden sind! Sie denken allesamt, wie es nun einmal alter Philosophen-Brauch ist, wesentlich unhistorisch: daran ist kein Zweifel.” (Nietzsche, 1990, p. 14.)”

“disnatured” nature, or a “second” human nature which has no place in a naturalistic approach.

In concrete terms, the individual within the contract can be considered apart from his group and, in accordance with this, his interests<sup>8</sup> can also be conceived outside the background of his dependence on those of the group. In this way, morality appears as an epiphenomenon which, in the case of human beings, has been able to make a connection (albeit under duress) between individual interests and those of the group or society. For contractualism, this harks back to the difficulty the theory has in explaining the origin of morality, since its line of argument leads to the establishment of (yet another!) gap between individual and group interests. The materialistic streak in contractualism, without the necessary complement of evolutionism, produces a disnatured concept of the individual. Having identified the gap between individual and social interests, classical contractualism does not consider the former as being *prima facie* moral, whereas it considers the latter as belonging to the realm of morality. It affirms that individual interests are governed by instinct, whilst group interests are determined by culture. If naturalism espouses the classical contractualist concept of morality, in addition to assimilating the concept of the individual, it takes upon itself an immense amount of ahistorical debris, and irreversibly tarnishes its immanent vocation. However, this is exactly what many naturalists do as well as the majority of the contemporary contractualists.

Strategic theories, such as game theory, are very well-suited for accounting for the antagonism which is presumed to exist between the individual and society. They are also useful to the cause of a naturalism which has unwisely adopted concepts which

---

<sup>8</sup> In the context of classical contractualism, it is more appropriate to talk of interest than of preference, since game is the paradigmatic model for its reading of social relations. However, the underlying materialism of contractualism connects the two concepts, connecting the interests of individuals in society to the natural strength of their inclinations, and therefore connecting them to the preferences of men. Hobbes is, incidentally, an eloquent example (cf. His Leviathan, 1651). The contractualism, however, relies on human ability to discern and, thus, convert preferences into interests. Hereafter, I take in account this semantic nuance while using both terms.

are, in fact, anathema to it. Thus, the main source of dispute between contractualism and naturalism lies precisely in the erroneous conclusion to which I referred in the first section of this paper, that morality is not *tout court* in nature, but, in fact, appears to be contrary to it. At first sight, the most “natural” tendency would seem to be towards a conflict between individual interests, which is very much to the taste of the Hobbesian allegory of all-out war between the camps involved<sup>9</sup>.

By placing individual interests in opposition to group interests, the reconciliation which is needed to make social life possible requires an intentional and conscious effort of rationalisation (assessment of advantages), which is understandable when viewed from the top of the cultural edifice which humanity has succeeded in building, but which makes no sense when it is considered from an evolutionary perspective and against the background of the living conditions of our ancestors. As such, to consider it as a relevant factor in the workings of evolutionary forces is, at best, naive<sup>10</sup>. When viewed in terms of the primeval conditions of our ancestors, the classical contractualist equation simply collapses, since the maintenance of group life is a *sine qua non* for the existence of the individual. If we consider the limited cognitive capacity of our forefathers in ancient times, the maintenance of the group cannot have depended on deliberated agreements but on powerful ties of affection, so powerful as to render anachronistic the idea of a subjective identity in any relevant sense on the basis of which a contract could be made. In other words, the conditions under which the human species evolved did not allow for the constitution of an autonomous subjectivity of a

---

<sup>9</sup> “Hereby it is manifest, that during that time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war, and such a war, as is of every man, against every man.” (Hobbes, 1651, p. 62)

<sup>10</sup> In different ways, Hume and Kant, whose views are also incompatible, would nevertheless agree with this idea. Hume, very much in line with modern naturalism, affirms that nature would have acted badly if she had trusted to reason something as essential as survival and the certainty about the existence of bodies. Kant, in opposition to naturalism, agrees that, if the aim of morality is the welfare of the species, which is certainly of interest to the evolutionary process, reason would be a very poor counsellor, and it would be better if we listened to our instincts.

civil or quasi-civil nature which could have served as a basis for the construction of morality in the sense in which contractualism uses the term.

Thus, the coming together of naturalism and contractualism is based on a number of ambiguities, and to divest these ambiguities of their influence on moral theories is not an easy task. The thorniest part of this difficulty lies in the lack of an adequate and more accurate vocabulary for describing the biological and social dimensions of human beings, whilst preserving the differences between individuals without severing the connections between them. The concept of the individual, and of everything connected with him, is just one example of the insufficiency of the appropriate linguistic resources required, even though this is a fundamental need, and it is to this subject that I now turn.

To the extent that the descriptions of biological processes do not fail to consider the intentional determiners of the elements involved therein (causal chains have no intentionality), the narrative which is constructed to explain the relationships between individuals within a species and between species should not be used as a pretext for comparisons between these individuals and individuals as social agents. From a strictly causal point of view, no single species is “seeking advantage”, and the individuals which comprise each species act according to behaviours which are selected evolutively because of their ability to ensure reproduction. Therefore the concept of the individual at the level of biological description has to be divested of the trappings which are unnecessary for the description of social phenomena in species with complex neurological systems (as is the case of many species of mammal), but these trappings have to be preserved in the description of the phenomenon of morality, without withdrawing the individual from the field of biological influences. This means that the narrative concerning the behaviour of individuals in society cannot dispense with intentionality, but we must not lose sight of the fact that this narrative is part of another narrative in which this same intentionality has no role to play. Distinguishing between these two levels is essential for preserving the materialism which is inherent to the description of the biological world from an evolutionist perspective, without compromising the explanatory

capacity of naturalism when it is confronted with the phenomenon of morality.

Thus, a naturalist narrative of morality has to make use of concepts which help to keep intentionality in its rightful place, which is that of social relations. A good example of this is the concept of egoism, which only makes sense within the context of complex social life, and to refer to intentional aspects which may be the object of moral judgement. In the context of the description of non-intentional natural processes (in the sense that they may be determined by a ubiquitous intelligence), it is better to use the concept of egocentricity<sup>11</sup>, in the sense that evolutionary processes can be egocentric, but not egoistic<sup>12</sup>.

**Concluding remarks.** Returning to the main issues of the discussion concerning classical contractualism, it is impossible to think of humanity without considering that moral forces have been active throughout the evolutionary process, a point which is also valid for other species of a similar neurological and behavioural complexity. Therefore, morality is a functional phenomena and not a epiphenomenal one. It is an evolutionary advantage and a functional disposition of these species, and it has to be seen as providing part of the solution to the problem of the link between genes and culture. This means that the concept of morality should not be limited to the approval of the deliberative behaviour of subjectivised individuals (all that is required by the traditional concept which is characteristic of contractualism), but must include behaviours determined by affective inclinations which are selected evolutively. The result of this is that morality has to be viewed not in terms of the subjectivised individual of complex societies, but in terms of the group as an essential unit to which the individual is bound by affective ties, and whose influence over his behaviour is impossible to de-activate.

---

<sup>11</sup> Cf. Tugendhat, 2003, cap. 2 sec. III.

<sup>12</sup> Dawkins' (1976) choice of this term for the title of his influential work could not be more revealing of his inadvertent commitment to the traditional concept of morality.

This broader concept of morality therefore includes the pre-linguistic behaviour of humanoids, as well as the behaviour of other social mammals. This step is essential for opening up the investigation of human morality to account for those atavistic elements which determine human behaviour, and to understand how they can be used to build moral systems which are much more complex than those of other animals.

What we have seen so far shows that the conversion to a naturalism which is non-contractualist in moral terms entails ditching all the significant conceptual baggage which the tradition (especially the modern tradition) has placed on the shoulders of contemporary philosophy. The most important items of this baggage (as discussed above) are: the traditional contractarian concept of morality, which is limited to a system which can only exist at an advanced stage of cultural development and which sees morality as an epiphenomena and not as functional one; an individual who is culturally subjectivised as the basis of a moral theory and a civil society in which, and only in which, morality makes sense, which goes hand in hand with a broadening of the concept of morality; and the disconsideration of the affective disposition of human beings as the basis for morality, including morality in civil society.

## References

BRITO, A. N de. 2010. "Freedom and Value in Kant's Practical Philosophy". IN: *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Stephen R. Palmquist (Org.). New York City: De Gruyter, 2010. pp. 265-272

\_\_\_\_\_. 2011. "Moral Behavior and Moral Sentiments: On the Natural Basis for Universalism and Egalitarianism". Forthcoming.

DARWIN, C. 1859. *The Origin os Species*. E. O. Wilson (Ed.) New York: Norton Co., 2006.

- DAWKINS, R. 1976. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- DENNETT, D. 1995 (1998). *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.
- HOBBS, T. 1651. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HUME, D. 1739-1740. *Treatise of human Nature*. Oxford: Clarendon. 2. ed. 1978.
- \_\_\_\_\_. 1751. *An Enquire Concerning the Principles of Morals*. T. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford. 1998.
- KANT, I. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Darmstadt: WBG, 1983.
- \_\_\_\_\_. 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*. Darmstadt: WBG, 1983.
- \_\_\_\_\_. 1797. *Die Metaphysik der Sitten*. Darmstadt: WBG, 1983.
- KITCHER, P. 1985. *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Massachusetts, MIT Press.
- LOCKE, J. 1689. *Two Treatises of Government*. Kindle Ed., 2009.
- MOORE, G. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NAGEL, T. 1896. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- NASH, J. 1950. "The Bargaining Problem", *Econometrica*. (18): 155–62.
- NIETZSCHE, F. 1887. *Zur Genealogie der Moral*. München: Nymphenburger, 1990.
- RAWLS, J. 1971. *A theory of Justice*. Belknap Harvard: Harvard University Press.
- ROUSSEAU, J. J. 1762. *The Social Contract*. Kindle Ed., 2009.
- RUSE, M. & E. O. WILSON. "The Evolution of Ethics". *The New Scientist*, Vol 17. 1985. P. 50-52.
- SCANLON, T. M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Belknap Harvard: Harvard University Press
- SOBER, E. & WILSON, D. S. 1998. *Unto Others*. Harvard: Harvard University Press
- TUGENDHAT, E. 1993. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 2001b. "Moral in evolutionstheoretischer Sicht".  
In: *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 2003. *Egozentrität und Mystik*. München: Beck.

WILSON, E. 1978. *On Human Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard.

ARTIGOS

FLUXO CONTÍNUO

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**POR QUE HÁ ALGUÉM EM LUGAR DE NINGUÉM?  
O PENSAMENTO PLURAL DE HANNAH ARENDT**

**¿POR QUÉ HAY ALGUIEN EN LUGAR DE NADIE?  
EL PENSAMIENTO PLURAL DE HANNAH ARENDT**

**WHY THERE IS ANYBODY IN PLACE OF NOBODY?  
THE PLURAL THOUGHT OF HANNAH ARENDT**

**Jordi Carmona Hurtado**

Doutor em filosofia pela Université Paris VIII  
e pela Universidad Autónoma de Madrid  
E-mail: zoparo@gmail.com

**Resumo:** A finalidade do presente artigo é situar o pensamento de Hannah Arendt no que diz respeito á tradição filosófica. Neste sentido argumentamos, contra uma corrente de interpretação dominante, que o gesto mais característico da intervenção intelectual de Arendt não consiste num retorno (á moral, a Kant, a Aristóteles...), mas na prática de um pensamento tanto crítico quanto experimental. Sua operação principal consiste num deslocamento do meio próprio da filosofia: do sujeito á pluralidade, da contemplação á ação. Mostramos assim que a tentativa de Arendt coincide com a busca de um pensamento plural, que ela chamou “compreensão”.

**Palavras-chave:** Arendt, pluralidade, ação, pensamento plural, compreensão

**Resumen:** La finalidad del presente artículo es situar el pensamiento de Hannah Arendt en lo que respecta a la tradición filosófica. En este sentido, argumentamos, contra una corriente de interpretación dominante, que el gesto más característico de la intervención intelectual de Arendt no consiste en un retorno (a la moral, a Kant, a Aristóteles...), sino en la práctica de un pensamiento tanto crítico como experimental. Su operación principal consiste en un desplazamiento del medio propio de la filosofía: del sujeto a la pluralidad, de la contemplación a la acción. Mostramos así que la tentativa de Arendt coincide con la búsqueda de un pensamiento plural, que ella denominó “comprensión”.

**Palabras clave:** Arendt, pluralidad, acción, pensamiento plural, comprensión

**Abstract:** The aim of this paper is to situate Hannah Arendt’s thought regarding to philosophical tradition. In this purpose we argue, against a dominant line of interpretation, that the fundamental movement of Arendt’s philosophical intervention doesn’t consist in some return (to morals, to Kant, to Aristotle...), but in the practice of a critical as well as an experimental way of thinking. The main

operation of Arendt's thought consists in a displacement of the philosophical ground: from subject to plurality, from contemplation to action. We finally argue that Arendt's purpose consists in the search of a plural way of thinking, which she named "understanding".

**Keywords:** Arendt, plurality, action, plural thought, understanding

**Leituras de Arendt.** A obra de Hannah Arendt, pelas diversas formas discursivas em que ela se expõe e pelos estratos múltiplos de significação que ela contém -reflexão histórica, intervenção política, meditação filosófica, antropológica ou metafísica, reportagem jornalístico, biografia, etc.-, tem sido freqüentemente difícil de compreender no seu conjunto e a partir das suas tendências principais. Essa situação tem sido agravada pelas fortes polemicas que seus trabalhos jamais deixaram de suscitar: principalmente, *Os origens do totalitarismo*, *Sobre a revolução* ou *Eichmann em Jerusalém*.

Porque ela nunca quis fazer do exercício do pensamento uma prática especializada, mas sempre mostrou que a reflexão origina-se na experiência comum e compartilhada e volta finalmente a ela, a sua obra tem um estatuto singular. É como se essa obra recusa-se a entrar, junto a raras outras, no domínio separado e quase ideal dos monumentos da cultura ou da história da filosofia. Talvez, poderia se dizer, isso explica-se pelo fato que suas questões e perplexidades ainda são muito amplamente as nossas. Mas essa constatação é geral demais. Mais concretamente, o fato é que Arendt, nas suas reflexões, jamais contentou-se do “justo meio”, e o exercício do pensamento é para ela inseparável de algumas atitudes categóricas: dividir em duas partes claramente separadas um problema complexo, inverter a tradição ou a *doxa* dominante, decidir e tomar posição, senão partido. Porque segundo Arendt o pensamento não separa-se do espaço compartilhado, é dizer da *política*, as atitudes através das quais ele exerce-se e que ele exige no leitor são igualmente políticas. E essa obra, longe da neutralidade e da distância que supõem-se condições da interpretação, engendra em aquele que lê uma atitude semelhante.

Assim, há pensadores que escrevem para o futuro, e cuja obra já nasce póstuma; o caso de Arendt é o contrário: ela escreve somente para o presente e sua obra não deixa de querer conduzir a um presente e a uma presença as decisões intelectuais mais elementares.

No entanto, essa particularidade também tem provocado que a obra de Arendt seja especialmente objeto de apropriações, de usos e de utilizações mais que de leituras; o que provoca amiúdo grandes mal-entendidos e contra-sentidos. Isso pode se comprovar, em primeiro lugar, no que diz respeito á questão do totalitarismo. Como ela mesma explica num ensaio metodológico que é importante ler ao lado da sua grande obra sobre o totalitarismo, *Compreensão e política*, o uso desse termino para pensar a novidade dos regimes de dominação surgidos no século XX responde não apenas a razões de justeza intelectual, mas a uma necessidade prática muito elementar: á necessidade de compreender, no sentido de voltar a ser um habitante dum mundo que havia expulsado-nos de si pela violência do acontecimento. A decisão de acolher o término popular de “totalitarismo”, em lugar de construir por exemplo uma palavra técnica para apreender o fenômeno, responde portanto a essa necessidade de reconciliação com o mundo, de encontrar, no seno das polemicas habituais de significação, um lugar no qual seja possível voltar a viver praticamente no mundo compartilhado; não somente para pensar sobre ele, mas para atuar nele (Arendt, 1994: 312 ss.)

Isso mostra-nos que há uma decisão política no uso mesmo das palavras com as quais interpretamos o mundo e o que acontece nele. Mais as conseqüências desse uso do término de “totalitarismo” mostram até que ponto, num mundo onde as significações estão já sempre compartilhadas, o uso político dos conceitos, que obedece á vontade de se situar e se orientar no campo sempre polemico que é o mundo, pode dar lugar a múltiplos contra-sentidos. O contra-sentido mais importante que tem originado os análises de Arendt da dominação totalitária é a interpretação dominante que faz de Arendt uma pensadora conservadora ou liberal. Esse é o risco principal de um pensamento que não ignora nem despreza o espaço público de formação de opiniões: de ser puxado, como no texto de Kafka que Arendt cita freqüentemente, de um lado e de outro, e não

poder jamais acessar á pura posição de espectador e de árbitro imparcial da luta (Arendt, 1961: 16). E se os intelectuais marxistas jamais tem perdoado Arendt pelas suas comparações entre o regime nazista e stalinista, os conservadores, liberais e ideólogos diversos do capitalismo e do ordem da dominação tem-se amiúdo alegrado rápido demais de contar entre suas filas com uma das pensadoras mais originais do último século.

Esse contra-sentido tem acompanhado a interpretação dominante da obra de Arendt, provocando umas leituras que são duplamente conservadoras, e que, com algumas exceções<sup>1</sup>, somente nos últimos anos começam a alterar-se<sup>2</sup>. Essas leituras que resultam da interpretação dominante são conservadoras no político, entanto que Arendt tem sido considerada como uma pensadora liberal, e o elemento político que majoritariamente é retido da sua obra é isso que podemos chamar o “anti-totalitarismo”, que tem tomado pouco a pouco a forma de uma consigna intelectual utilizada preventivamente para defender o ordem existente e para denunciar qualquer uma tentativa de ir além dele. Mas são também conservadoras no filosófico, e o gesto principal de pensamento de Arendt tem sido entendido normalmente como um gesto de retorno: um retorno á moral após a filosofia da história, e um retorno a Kant com a recuperação da faculdade de julgar, e também a Aristóteles com a doutrina do bem comum, etc.

Na minha pesquisa, que quer participar dessa tentativa de ler outramente e de redescobrir a Arendt, eu tentei ao contrário de acentuar, no que diz respeito á política, os elementos mais dificilmente assimiláveis de seu pensamento. Assim, eu tentei de mostrar que, longe de ser uma teórica liberal, sua forma de entender a política é crítica com o liberalismo e mais geralmente com o capitalismo e com toda forma de subordinar a política á economia. Também tentei de analisar seriamente a sua inclinação pelo sistema político conselhistas, contra o sistema parlamentar que prevalece nas nossas sociedades. Tentei de mostrar igualmente que

---

<sup>1</sup> Especialmente o livro importante de André Enégren, que singulariza a Arendt. ENÉGRÉN, André (1984). *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF.

<sup>2</sup> Podemos citar por exemplo o livro de Miguel Abensour: ABENSOUR, Miguel (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka; ou os trabalhos de André Duarte em Brasil.

para Arendt, a política é mais claramente identificável nos momentos revolucionários, mesmo se para ela a revolução ainda não tem encontrado a sua instituição adequada; que a substituição da ação pelo governo, como paradigma da organização dos assuntos comuns, tem puxado a história ocidental para um olvido do sentido mais original da política; e que, finalmente, segundo Arendt, esse sentido original coincide com a liberdade entanto poder constituinte, que é a capacidade mais alta do *initium* que é o homem<sup>3</sup>.

Mas neste artigo eu queria falar mais particularmente da situação de Arendt no que diz respeito á filosofia, da inscrição do pensamento de Arendt na tradição filosófica. Essa inscrição, segundo a minha leitura, é tanto crítica como experimental<sup>4</sup>. Eu abordarei principalmente o aspecto experimental da sua relação com a filosofia, e apenas indicarei o lado crítico como a condição desse aspecto experimental. O aspecto experimental da tentativa filosófica de Arendt pode se resumir assim: ele consiste na busca de um pensamento plural. Por isso, a minha intenção neste artigo é apenas indicar alguns dos rasgos mais característicos desse pensamento plural.

**A dupla exclusão.** Segundo o diagnóstico de Arendt, a tradição filosófica -e também, como consequência, a constituição do discurso científico- tem falseado o sentido mais primeiro, mas também mais habitual, da vida dos homens, que só encontra um meio de existência no âmbito da política, na vida da *pólis*. Esses modos do discurso -o modo filosófico e o modo científico- se constituírem a partir de uma dupla exclusão. Por um lado, as nossas tradições de pensamento, a partir de Platão, subordinam a vida ativa e as suas

---

<sup>3</sup> Os resultados dessa pesquisa tomaram forma numa tese doutoral defesa em Dezembro de 2012 na Université de Paris VIII: *Patience de l'action, Hannah Arendt*, que será publicada proximamente. O presente artigo está baseado muito amplamente nesse trabalho.

<sup>4</sup> Esse caráter tanto crítico quanto experimental do seu pensamento é enunciado explicitamente por Arendt no prefácio dos ensaios publicados no volume *Between Past and Future*: “Since these exercices move between past and future, they contain criticism as well as experiment...” (Arendt, 1961: 23)

categorias á vida contemplativa e as suas categorias. Para Arendt, e paradoxalmente, essa exclusão coincide com o momento, na *República*, da fundação da filosofia política<sup>5</sup>. Essa subordinação é também uma exclusão, porque no momento em que a vida ativa é subordinada á vida contemplativa, o homem é considerado em primeiro lugar como ente que pensa, como ente que conhece, e não como ente que age, que atua. Por isso, segundo Arendt, a tradição filosófica jamais tem podido entender a ação como um rasgo essencial da vida humana, e jamais tem podido desenvolver uma representação do mundo a partir de esse rasgo essencial, a partir do fato que nós somos, e mesmo antes que entes pensantes, entes atuantes ou agisantes; e que é mesmo entanto que entes atuantes que nós descobrimos o desejo ou mesmo a necessidade vital do pensamento.

Mais adiante tentaremos de analisar algumas das conseqüências dessa exclusão da ação. Mas agora, para ter uma visão de conjunto de essa crítica de Arendt á tradição filosófica, quereríamos dizer algumas palavras sobre a outra grande forma de exclusão. O segundo enunciado que delimita o diagnóstico que Arendt efetua sobre o caráter da tradição filosófica é o seguinte. Segundo Arendt, o discurso filosófico, como também, mais uma vez, o discurso científico, compartilham a característica fundamental que eles seguiriam sendo válidos se apenas existisse um homem na Terra<sup>6</sup>. Essa situação não é tão difícil de imaginar; mesmo ultimamente no cinema tem havido inúmeros filmes catastróficos, nos quais o mundo é destruído e apenas quedam alguns indivíduos, normalmente em América do Norte. Então, para Arendt, se imaginamos um mundo no qual, após uma grande catástrofe, apenas queda um indivíduo, isso não vai impedir que as proposições de Kant, de Aristóteles ou de Descartes, do mesmo modo que as fórmulas de Newton, de Euclides ou de Max Planck, tenham exatamente o mesmo grau de validade que num mundo onde moram, como no mundo de hoje, milhares de milhões de indivíduos. Para o discurso filosófico, como para o discurso

---

<sup>5</sup> Sobre esse ponto, ver especialmente, no capítulo V da *Condição Humana*, o apartado dedicado a “A substituição tradicional do atuar pelo fabricar” (Arendt, 1958: 220-230), e o texto *Philosophy and Politics* (Arendt, 1990)

<sup>6</sup> Ver a primeira tese do fragmento 1 de *O que é política?* (Arendt, 1993: 8)

científico, não há nenhuma diferença fundamental entre uma situação na qual há um indivíduo ou há milhares de milhões de indivíduos na Terra.

Isso pode parecer muito circunstancial, é natural pensar que não há nenhuma relação entre o número de habitantes da Terra e o estatuto dos discursos da filosofia ou da ciência. Mas essa reação é mais uma prova da pertinência do diagnóstico de Arendt, e mostra até que ponto nós, hoje, ainda estamos muito marcados em nossa forma de pensar pela tradição filosófica ocidental. E eu acredito que, precisamente, a revolução intelectual de Arendt consiste em se haver perguntado por essa relação. O fundo, a questão de Arendt é essa: que importa, para o pensamento, para o fato de que nós pensamos, que nós podemos pensar, que sejamos vários? Eu acho que esse problema é o problema filosófico, mas não apenas filosófico, que singulariza o pensamento de Arendt, e eu acredito que ninguém tem colocado na história da filosofia essa pergunta. Por isso eu falei de uma revolução intelectual.

A questão do título do meu artigo ainda é uma variação da mesma pergunta. Essa é mais precisamente a formulação própria a Arendt: por que há alguém em lugar de ninguém? No seu *Denktagebuch*, ela afirma que essa, “por que há alguém em lugar de ninguém” é justamente “a questão da política”<sup>7</sup>. E segundo Arendt, entanto que a filosofia jamais soube colocar essa pergunta, nem mesmo entendê-la, ela se condenou a desenvolver um modo do discurso no qual não há ninguém. O que quer dizer que para a filosofia, a questão do alguém, a questão do vários, não tem nenhuma pertinência. Mas mesmo se para a história da filosofia essa questão não tem nenhuma pertinência, isso não quer dizer que para nós não seja importante. Porque, como qualquer um sabe, não é indiferente viver sozinho ou com outros, e não é indiferente que outros indivíduos como eu vivam ou morram, e também não o modo em que vivemos o morremos; para Arendt, a filosofia tem que responder de essa não-indiferença, que afeta a essência e ao significado mesmo do pensamento.

---

<sup>7</sup> “Warum ist überhaupt Jemand and nicht vielmehr Niemand? Das ist *die* Frage der Politik.” (Arendt, 2002: XXI, 15) Nós traduzimos.

A questão do alguém, a questão do vários, é o que Arendt chama a questão da pluralidade. Para ela, a instituição da filosofia não tem apenas excluído o fato da ação, da vida ativa, mas também o fato da pluralidade. Esse é, em grandes rasgos, o diagnóstico crítico que Arendt efetua no que diz respeito da tradição filosófica. A percurso filosófico de Arendt tem tentado, nesse sentido, construir um modo de pensamento capaz de acolher o fato da ação (que Arendt também chama a faculdade de natalidade) e o fato da pluralidade. De esse modo ela opera uma espécie de inversão do pensamento metafísico.

**Problemas de interpretação dos livros “sistemáticos”.** Eu quereria agora começar a descrever esse modo plural do pensamento. É possível começar com os problemas de interpretação que tem sido suscitados pela *Condição humana*. Nessa obra a intenção de Arendt é precisamente pensar a vida ativa per si mesma, sem contaminação das categorias da vida contemplativa. Essa intenção pode também se formular em termos mais clássicos da história da filosofia, como um ensaio de abordar a práxis sem invocar o auxílio do *theoréin*, da teoria. Ou para falar mais simplesmente, a idéia é pensar praticamente as questões da prática. Mas que encontramos nesse livro? Muitos enunciados paradoxais e uma série de figuras, ordenadas hierarquicamente, completamente ideais em aparência: o *animal laborans*, o *homo faber* e o homem de ação. Então, a primeira impressão é que o resultado do livro não coincide com a intenção da autora. Alguns intérpretes, para salvar a contradição, buscarão lá uma reescritura da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Mais isso é uma saída falsa, porque para Aristóteles a vida ativa também tem que estar ordenada pela superioridade da contemplação, o que os gregos chamam *nous*, e portanto também não possui nenhuma autonomia.<sup>8</sup>

Mas os problemas de interpretação da *Condição Humana* são muito semelhantes aos problemas que surgem para o leitor diante

---

<sup>8</sup> Sobre isso, podem se consultar os análises de Heidegger da *phronésis* e da *sophía* em Aristote, e que Arendt conhecia, como tem mostrado Jacques Taminiaux em *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, muito bem (Heidegger, 2001: 53-68).

de outra das duas obras de Arendt cuja forma é mais clássica, no sentido filosófico da palavra, é dizer mais sistemática: trata-se da *Vida do Espírito*. Nesta última obra, a intenção de Arendt também é prática. Ela quer examinar as condições do pensamento e de outras faculdades espirituais a partir de algumas perplexidades que suscitou o problema da “banalidade do mal”, que ela encontrou em seu livro *Eichmann em Jerusalém*. E como na *Condição Humana* ela analisou o significado do trabalho, da obra, e da ação, na *Vida do Espírito* ela analisa o significado do pensamento, da vontade e do juízo<sup>9</sup>.

Alguns intérpretes também dirão aqui que Arendt, nessas obras, volta a um análise das faculdades de tipo kantiano, praticando uma antropologia das faculdades ativas e contemplativas. Mas ainda aqui os intérpretes erram, porque não há em Arendt nenhum sujeito transcendental da experiência. A operação é mais radical. Como ela diz em outro fragmento do *Denktagebuch*: “No domínio da pluralidade, que é o domínio político, devem ser colocadas todas as velhas questões: o que é amor, o que é amizade, o que é solidão, o que é atuar, pensar, etc., mas não a única questão da filosofia: Quem é o Homem?, também não: *O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?*”<sup>10</sup>

Como é possível observar, Arendt separa sua própria forma de pensar de uma antropologia de tipo kantiano. Não é o homem o que interessa a Arendt, mas a pluralidade, ou como ela o chama na *Condição Humana*, o “mundo”. Por isso, para entender a sua obra, é necessário se conduzir pelas suas próprias indicações, e em particular pelas indicações que oferece esse fragmento, que é muito importante entanto que tem um sentido quase programático.

---

<sup>9</sup> Mesmo se, como sabe-se bem, Arendt não pôde terminar o livro, e no seu lugar temos as lições sobre Kant.

<sup>10</sup> “In this realm of plurality which is the political realm, one has to ask all the old questions — what is love, what is friendship, what is solitude, what is acting, thinking, etc., but not the one question of philosophy : Who is Man, nor the *Was Kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun?*” (Arendt, 2002: XIII, 2) Nós traduzimos.

O pensamento plural, como pode se ver nesse fragmento, é um pensamento que coloca *velhas* questões, mas a partir de um novo domínio, ou de uma nova posição: não a posição do sujeito, mas a posição da pluralidade. As velhas questões, para Arendt, são as perguntas filosóficas. E a nova posição é a posição política. Por tanto, somente a partir da posição política podemos encontrar um acesso preciso as questões clássicas da filosofia, segundo Arendt.

Mas a pergunta fundamental é: o que é a pluralidade, o domínio da política? Em vários lugares da sua obra podemos encontrar descrições desse domínio político. Mas talvez é no capítulo dedicada à ação na *Condição Humana* que o sentido da pluralidade aparece de um modo mais claro. Nesse capítulo, a pluralidade é descrita como um tipo de comunidade: é o que Arendt chama a comunidade das palavras e das ações. Essa comunidade é uma comunidade de iguais, no sentido que a relação entre os indivíduos não é regida nem pelo comando nem pela obediência. É também uma comunidade fundamentalmente ativa, onde mesmo o fato de falar é uma forma de ação. É também, finalmente, uma comunidade onde a liberdade é possível, no sentido de Hannah Arendt: a liberdade como capacidade de inaugurar uma série imprevisível de acontecimentos, é que somente tem sentido com outros, na forma da ação concertada.

A pluralidade, o domínio da política, é em conseqüência para Arendt isso que faz existir um tipo específico da comunidade. A pluralidade é então o produto de um ajustamento específico do ser juntos, ou do estar juntos. De uma forma negativa, podemos compreender o sentido da pluralidade em Arendt como isso que existe lá onde estamos com outros e nem trabalhamos nem consumimos, nem fabricamos nem destruimos, mas apenas falamos e atuamos. Para Arendt, apenas lá onde os homens reúnem-se com o único objetivo de falar e agir, a pluralidade acessa à existência.

Porque a comunidade das palavras e das ações é uma comunidade de iguais, o “ser” da metafísica e da ontologia, para Arendt, é algo que somente aparece entre, entre cada um e cada um, entre alguém e alguém. Por isso, o “ser” para Arendt é o mundo, o mundo que compartilhamos cada vez que reunimos-nos para falar e para atuar. O “ser”, segundo Arendt, é um espaço intermediário, o espaço intermediário da pluralidade: é isso que

queremos significar em nossas palavras, isso que queremos fazer existir em nossas ações. Assim, para Arendt, o ser da metafísica é inseparável da existência da política, da existência de alguém e alguém.

Assim, segundo Arendt, a pluralidade é o vínculo entre os homens que se reúnem para falar e agir, e o mundo que compartilham. Como pode se ver, a pluralidade é uma medida do estar juntos, que somente aparece quando agimos. A pluralidade não é o mundo que aparece quando não atuamos nele e o contemplamos desde o exterior; é o mundo como é experimentado quando nós também fazemos parte do mundo e das suas atividades múltiplas, no momento em que atuamos com outros, com os nossos iguais.

Isso poder resultar difícil de compreender. Porque Arendt escreve que a pluralidade é o domínio político. Mas ela pensa em experiências políticas bastante excepcionais, como as assembléias de iguais da antiga Grécia ou os conselhos revolucionários modernos. Porém, talvez muitas pessoas tem conhecido, em formas mais espetaculares ou mais discretas, mais pontuais ou mais longes no tempo, essa experiência de atuar com seus iguais. Para Arendt, a única experiência do ser, a única experiência metafísica, é lá. Como dizemos, o ser somente aparece como o espaço intermediário entre alguém e alguém, no momento em que atuamos juntos.

De qualquer modo, a minha hipótese de interpretação é que Arendt tenta de situar lá a prática da filosofia, em esse território primeiro da pluralidade, onde somos e existimos em plural. E pensar pluralmente, isso significa pensar a partir do fato que há alguém mais que ninguém. Por isso, na minha pesquisa, eu afirmo que a pluralidade é um *Faktum* em Arendt, como a liberdade do sujeito é um *Faktum* em Kant. Isso quer dizer que a pluralidade é um fato irreduzível, que não podemos explicar ou seja deduzir, mas somente experimentar. Não há apenas um, mas vários: é isso o *Faktum*. Arendt, em ocasiões, chamou a esse *Faktum* da pluralidade “a lei da Terra”<sup>11</sup>.

O importante neste ponto é compreender as conseqüências filosóficas de essa afirmação do fato primeiro da pluralidade, do

---

<sup>11</sup> “Plurality is the law of the earth” (Arendt, 1978: T. 1, 19)

fato que há alguém em lugar de ninguém. Para Arendt, um pensamento que possa assumir o fato da pluralidade humana poderá romper com a antiga subordinação da vida ativa à vida contemplativa. Porque se pensamos a partir da pluralidade, da pluralidade que aparece lá onde *atuamos* com nossos iguais, todo o que há são atividades, e nenhuma tem um privilégio sobre outra, porque cada atividade é exercida por alguém, e não por ninguém. O que há no mundo são atividades diversas, sem nenhum privilégio de uma sobre as outras, que permitem diversas formas de ser homem e diversas formas de fazer mundo e que só se encontram e comunicam na assembléia dos iguais, que permite desenvolver um olhar plural do mundo. Esse é o sentido em que podemos entender os livros clássicos de Arendt. Eles não descrevem faculdades, mas atividades, tanto ativas quanto contemplativas, todas descritas no mesmo nível, a partir do mesmo olhar plural: trabalhar, fabricar, atuar, pensar, querer, julgar.

**Ruptura da subordinação da vida ativa à vida contemplativa: compreensão.** Mas ainda é difícil entender em que a compreensão do mundo como isso que é entre cada um e cada um, entre alguém e alguém, e que é sujeito a múltiplas transformações pelas diversas atividades que o configuram, pode romper com a antiga subordinação da vida ativa à vida contemplativa.

Para entender isso, podemos pensar no exemplo do trabalho. Que em nossas tradições de pensamento a vida ativa seja subordinada à vida contemplativa, tem como consequência que normalmente são aqueles que pensam, que sabem ou pretendem saber o que é trabalho, os que organizam o trabalho, e não aqueles que verdadeiramente trabalham. Neste exemplo, podemos ver que em nossas sociedades uma atividade é sempre subordinada a outra, que não é entendida como uma atividade, mas como a contemplação do resto de atividades, que diz a verdade do resto de atividades.

Se isso é possível, é segundo Arendt, como consequência da falta de política, da ausência de pluralidade, de nossos modos de pensar e de saber. Segundo Arendt, a nossa ciência, a nossa filosofia, são uma ciência e filosofia do deserto, e que não cessam de

estender o deserto por todas partes: o deserto, é dizer, a ausência de política, a ausência de pluralidade.<sup>12</sup>

Podemos entender isso a partir do exemplo do trabalho. A pergunta clássica da metafísica, é a seguinte: “por que há alguma coisa em lugar de nada?” Essa pergunta, que a ciência herda da metafísica, interroga a razão suficiente das coisas ou dos entes. Assim, podemos pensar num teórico imaginário que quer buscar a razão suficiente do trabalho. Ele perguntará: o que é trabalho? o que é trabalhar? E quando ele começará a pensar no trabalho a partir dessa pergunta, ele não pensará em *ninguém*, mas apenas em coisas, em essências, em objetos, em processos. Assim, nesta teoria do trabalho, *ninguém* trabalha. Mas também, porque nosso teórico imaginário do trabalho apenas tem um desejo teórico, porque não pensa no trabalho como alguém que atua, como alguém que habita o mundo que compartilhamos, mas como alguém que eleva-se ao lugar sem lugar da teoria e do universal, quando ele pensa no trabalho, *ninguém* pensa. Nessa teoria do trabalho, *ninguém* trabalha e *ninguém* pensa. Por isso, para Arendt, é uma teoria do deserto, e sua condição de possibilidade é a ausência de política.

Assim, Arendt critica, com uma inspiração nietzscheana muito próxima de Foucault, uma determinada vontade de saber. Para ela, como analisa também no capítulo dedicado a ação da *Condição Humana*, a forma puramente contemplativa do saber, que Platão inventou, não é simplesmente desinteressada. Ela possui um interes major, ela deseja uma “evasão completa da política”<sup>13</sup>. E ela tem produzido progressivamente uma situação de nihilismo político, que é um outro nome para isso que em política chamamos desigualdade ou dominação: a ausência de espaços onde os homens poderão atuar como iguais, e onde o *Faktum* da pluralidade poderá ter uma existência para todos.

Por isso, para Arendt, a questão metafísica não é uma boa questão. A pergunta política, para Arendt, a pergunta que assume o fato da pluralidade, é: por que há alguém em lugar de ninguém?

---

<sup>12</sup> Sobre o tema do deserto, que ela toma de Heidegger e de Nietzsche, pode-se ler o fragmento 4 da Introdução à política II: “Do deserto e dos oásis”, em *O que é política?* (Arendt, 1993: 180-187)

<sup>13</sup> “an escape from politics altogether.” (Arendt, 1958: 222)

Essa é a pergunta do pensamento plural. Assim, se queremos pensar pluralmente no trabalho, a pergunta adequada não é: o que é trabalho? o que é a essência do trabalho? A pergunta plural é: o que sucede, quando alguém trabalha?; o que há, quando alguém trabalha?; o que aparece, quando alguém trabalha? Arendt, no seu *Denktagebuch*, dirá: o trabalho “é pena”<sup>14</sup>, sublinhando o “é”, o verbo “ser”. Porque para ela, esse “é”, que ela sublinha, é um “é” plural, político.

O pensamento plural é um modo do pensamento cuja condição é a pluralidade. Mas sua condição também é a igualdade. Se eu pergunto: o que sucede, quando alguém trabalha?, eu suponho que aquele que coloca essa pergunta também é *alguém*, como aquele que trabalha, e mesmo se no momento em que ele coloca essa questão ele não está trabalhando. A suposição do pensamento plural é que, em todas as atividades que formam o mundo que compartilhamos há alguém, mais que ninguém. E que sempre, quando pensamos em alguma coisa que tem alguma relação com os homens, o que acontece é que *alguém* pensa em *alguém*.

Assim, o pensamento plural rompe a antiga subordinação da prática á teoria. Mais isso não consiste em supor que há um saber próprio á prática, próprio o trabalho, por exemplo. Isso consiste em deslocar o pensamento para uma esfera em que existe uma inteligência que é comum a todos: o domínio da política, da pluralidade, e que Arendt chama amiúdo “o espaço de aparências”. Que, como temos visto, não existe sem á comunidade da ação dos iguais, sem a assembléia pública, onde alguém e alguém aparecem por primeira vez, e em meio deles o mundo, o ser plural, o ser que não existe sem a presença ativa da pluralidade.

Por isso, podemos dizer que o pensamento plural não é um modo teórico do pensamento. A forma do pensamento plural é o que Arendt chama a *compreensão*. E pensar pluralmente, consiste fundamentalmente em compreender.

Para entender isso, podemos voltar ao exemplo do teórico imaginário do trabalho. O teórico do trabalho pode conhecer muitas coisas sobre a essência, o sentido ou o a falta do sentido do trabalho. Mas entanto não percebe que ele é também alguém, que

---

<sup>14</sup> “der Mühe ist” (Arendt, 2002: XVI, 18)

mesmo quando se separa do campo múltiplo de atividades que forma o mundo, que no absoluto do pensamento que ele habita quando ele separa-se há também alguém, não compreenderá nada sobre o que significa o fato de trabalhar. Seu pensamento será sempre privado, sem mundo. Mas precisamente, se o teórico do trabalho da-se conta que é alguém mesmo quando ele pensa no trabalho, então ele saberá que o trabalho não é uma coisa, mas uma atividade, como o pensamento. O que quer dizer, que quando em algum lugar há trabalho, sempre é *alguém* quem trabalha. Então ele poderá cessar de teorizar o trabalho e começar a compreender o trabalho. Porque assim ele poderá começar a viver (ao menos simbolicamente) no mesmo mundo que aquele que trabalha: o mundo onde alguém pensa e alguém trabalha poderá começar a existir, sobre as ruínas da teoria do trabalho. Em lugar do deserto, haverá um mundo; em lugar de ninguém, haverá alguém e alguém. E o importante dessa transformação que é produto da compreensão, é que, segundo Arendt, esse processo nos aproximará á possibilidade de atuar, de dar uma presença efetiva á política, á pluralidade.<sup>15</sup>

Então, podemos dizer para acabar que o pensamento plural toma a forma de uma compreensão. E que a finalidade dessa forma de pensamento não é puramente teórica (mas para Arendt, não há finalidade puramente teórica), mas prática. E segundo Arendt, somente na prática, quando atuamos, podemos conhecer verdadeiramente a possibilidade mais alta da vida, a de começar, a de iniciar um processo novo: o ser do *initium*<sup>16</sup>. Mas isso não é possível sem os outros. Isso não quer dizer que para Arendt a solidão não exista, ou que para ela não tenha nenhuma importância ou pertinência. Mas o importante segundo Arendt, é desenvolver um modo do pensamento em que a solidão ainda é entendida como

---

<sup>15</sup> Sobre a compreensão, o texto mais importante é “Compreensão e política” que já temos citado. Mas a leitura desse texto deve se acompanhar dos fragmentos correspondentes no *Denktagebuch*: resulta especialmente iluminador o fragmento XIV, 6, que define a compreensão como o *a priori* da ação:

<sup>16</sup> Arendt chama, com Agustín, ao homem *initium* nos fragmentos mais intensos, onde aparece a questão da liberdade da forma tão exigente em que é pensada por Arendt, tanto do ensaio *Sobre a Revolução* quanto da *Vida do Espírito*. Por exemplo: (Arendt, 1978: T. II, 217)

uma modalidade da pluralidade, que é primeira e irreductível. Somente assim poderemos nós orientar no pensamento sem esquecer o fato, nada circunstancial segundo Arendt, que somos vários, e não apenas um.

### Referências

- ABENSOUR, Miguel (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka.
- ARENDT, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1961). *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- (1963). *On Revolution*. New York: Viking Press.
- (1978). *The Life of the Mind. Volume I: Thinking, Volume II: Willing*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.
- (1990). “Philosophy and politics”. *Social Research*, Spring 1990, Vol. 57, n° 1, pp. 73-103.
- (1993). *Was ist Politik?* München: Piper Verlag.
- (1994). *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.
- (2002). *Denktagebuch*. München: Piper Verlag.
- ENEGRÉN, André (1984). *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: P.U.F.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Platon : Le Sophiste. Cours de Marbourg, semestre d’hiver 1924-1925*, trad. Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne. Paris: Gallimard.
- TAMINIAUX, Jacques (1999). *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris: Payot.

**“ATRAVÉS DELAS, POR ELAS, PARA ALÉM DELAS”:  
ESTILO E VERDADE A PARTIR DAS PROPOSIÇÕES  
CONTRASENSUAIS DO *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN**

**“A TRAVÉS DE ELLAS, POR ELLAS, MÁS ALLÁ DE ELLAS”:  
ESTILO Y VERDAD A PARTIR DE LAS PROPOSICIONES  
CONTRASENSUALES DEL *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN**

**ON NONSENSICAL PROPOSITIONS:  
“THROUGH THEM, ON THEM, OVER THEM”  
STYLE AND TRUTH IN WITTGENSTEIN’S *TRACTATUS***

**Gilson Iannini**

Universidade Federal de Ouro Preto  
E-mail: gilsoniannini@yahoo.com.br

**Resumo:** O principal objetivo deste artigo é discutir o estilo composicional das assim chamadas proposições contrasensuais tal como utilizadas por Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus*. É possível dizer o que não podemos dizer? Parece que num certo sentido Wittgenstein aceita essa possibilidade por um instante, antes de “jogar a escada fora”. Como proposições contrasensuais poderiam conduzir a algum tipo de verdade filosófica? Em seguida, sugiro ainda que há pelo menos duas figuras da verdade neste texto, uma delas relacionada ao estilo em que Wittgenstein escreve seu livro. Proposições contrasensuais requerem um modelo não projetivo das relações entre sentido e verdade. Finalmente, sugiro um modelo alternativo, que chamo aqui de modelo estético, para a compreensão da proposição 6.54 do *Tractatus*, que, ao fim e ao cabo, pode nos conduzir a conclusões que vão *além* e até mesmo *contra* Wittgenstein.

**Palavras-chave:** Wittgenstein; Tractatus; verdade, estilo; estética; Adorno.

**Resumen:** El principal objetivo de este artículo es discutir el estilo composicional de las así llamadas proposiciones contrasensuales tal como utilizadas por Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. ¿Es posible decir lo que no podemos decir? Parece que en un cierto sentido Wittgenstein acepta esa posibilidad por un instante, antes de “tirar la escalera”. ¿Cómo proposiciones contrasensuales podrían conducir a algún tipo de verdad filosófica? En seguida, sugiero que hay por lo menos dos figuras de la verdad en ese texto, una de ellas relacionada al estilo en que Wittgenstein escribe su libro. Proposiciones contrasensuales requieren un modelo no proyectivo de las relaciones entre sentido y verdad. Finalmente, sugiero un modelo alternativo, que llamo aquí de modelo estético, para la comprensión de la proposición 6.54 del *Tractatus*, que, al fin y al cabo, puede conducirnos a conclusiones que van *más allá* e incluso *contra* Wittgenstein.

**Palabras clave:** Wittgenstein; Tractatus; verdad; estilo; estética; Adorno.

**Abstract:** The main goal of this paper is to discuss the style of the so-called “nonsensical propositions” as they are showed in Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus*. Is it possible to say what we cannot say? It seems that in a certain way Wittgenstein assume this possibility just for a while, before throw the ladder away. How nonsensical proposition could leads us to some kind of philosophical truth? I suggest an alternative model to understand the *Tractatus’s* conclusion (6.54). I also suggest that there are at least two importants figures of “truth”, one of them is related to the style in which Wittgenstein writes his text. Nonsensical propositions require a non-projective model of the relations between meaning and truth. I finally suggest an alternative model, an aesthetical model for to say, in order to understand proposition 6.54. This conclusion can maybe lead us beyond of against Wittgenstein’s purpose.

**Key-words:** Wittgenstein; Tractatus; truth; style; aesthetics; Adorno.

**Resumo:** o principal objetivo deste artigo é discutir o estilo composicional das assim chamadas proposições contrasensuais tal como utilizadas por Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus*. É possível dizer o que não podemos dizer? Parece que num certo sentido Wittgenstein aceita essa possibilidade por um instante, antes de “jogar a escada fora”. Como proposições contrasensuais poderiam conduzir a algum tipo de verdade filosófica? Em seguida, sugiro ainda que há pelo menos duas figuras da verdade neste texto, uma delas relacionada ao estilo em que Wittgenstein escreve seu livro. Proposições contrasensuais requerem um modelo não projetivo das relações entre sentido e verdade. Finalmente, sugiro um modelo alternativo, que chamo aqui de modelo estético, para a compreensão da proposição 6.54 do *Tractatus*, que, ao fim e ao cabo, pode nos conduzir a conclusões que vão *além* e até mesmo *contra* Wittgenstein.

**Palavras-chave:** Wittgenstein; Tractatus; verdade, estilo; estética; Adorno.

contra Wittgenstein, dizer o que não se pode dizer

Theodor W. Adorno

A hipótese de trabalho que gostaria de examinar aqui pode ser formulada do seguinte modo: Wittgenstein constrói no *Tractatus*, através do uso de certos recursos estilísticos não usuais em filosofia, um dispositivo capaz de forçar as fronteiras do dizível, pelo menos no que concerne aos parâmetros ali mesmo erigidos para definir aquelas fronteiras. Na exata medida em que se deixam reconhecer como contra-sensuais, proposições que “através delas, por meio delas e para além delas” são capazes de elucidar um campo que seria de outra forma turvo; proposições que são capazes de “comunicar” uma modalidade não-empírica, não-bipolar de verdade, o são exatamente por conta de sua capacidade de estarem “desprovidas”, mas também “desobrigadas” do sentido projetivo. Ao final do trabalho, proponho um modelo estético para compreensão da famosa metáfora de “jogar a escada fora”, além propor que haveria, no *Tractatus*, elementos para uma teoria não-projetiva das relações entre sentido e verdade.

O ensaio a seguir não pretende apresentar uma exegese do *Tractatus*, muito menos posicionar-se no sofisticadíssimo, e por vezes inócuo, debate dos especialistas. Embora a recepção do *Tractatus* seja alvo de intensa disputa, como mostra por exemplo o debate entre leituras realistas (Malcolm, 1986; Max Black, 1964 ou Anscombe, 1971), anti-metafísicas (Rhess, 1969 ou McGuinness, 1981) ou ainda da leitura dita “resoluta” (Diamond, 1988 ou Conant, 2002), trata-se aqui de uma discussão de outra espécie. Nem aquém, nem além de tais disputas, mas ao lado delas, ou transversalmente a elas, gostaria de apresentar uma leitura “estética”, que não visa estabelecer o sentido último de determinadas passagens decisivas do *Tractatus*, mas trabalhar *com*

Wittgenstein, mesmo que isso possa significar para muitos leitores, trabalhar *contra* ele.

O pano de fundo do trabalho pode ser resumido como o exame da “íntima relação entre as formas de exposição, de apresentação, de enunciação – *Darstellungsformen* – e a constituição de conhecimento(s) ou de verdade(s) em filosofia.” (Gagnebin, 2006, p. 203). Uma advertência preliminar deve ainda ser feita quanto ao âmbito desta pesquisa. Este trabalho insere-se num programa de pesquisa mais vasto que busca desdobrar o mesmo gênero de perguntas em autores pertencentes a diferentes tradições de pesquisa na filosofia contemporânea. Isto é, meu interesse consiste em mapear como diferentes correntes filosóficas trabalham o problema da verdade e como modalizam o discurso conceitual em função de seus pressupostos e resultados. Em outras palavras, como diferentes tradições assumem a linguagem em sua atividade conceitual em termos de suas pretensões, limites e estratégias, e que relações tais posicionamentos têm com a modalidade de verdade assumida e/ou produzida. Em trabalhos anteriores, busquei discutir como estilo, linguagem e verdade se articulam em autores tão diversos como Lacan e Adorno. O presente trabalho procura ensaiar tais questões no âmbito da filosofia tractatiana, ou em seu entorno.

Todos conhecem de cor a última sentença do *Tractatus*: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”. A oposição entre *dizer* e *mostrar*, desenvolvida por Wittgenstein nos anos de maturação de sua primeira obra filosófica, está na base do edifício que conduz a esta figura do silêncio. No *Tractatus*, vislumbram-se diferentes figuras do inexprimível e, portanto, do imperativo do silêncio. Inicialmente, duas figuras maiores agrupam as diferentes acepções do que não pode ser *dito*, ou pelo menos, do que não pode ser dito em conformidade com a natureza figurativa da proposição significativa, essencialmente bipolar. São elas: (i) o silêncio místico, que reúne as figuras do inefável relativas à totalidade limitada do

mundo (6.45)<sup>1</sup> e (ii) as proposições da ética e da estética, cujo sentido estaria fora dos limites do mundo. Pois, “no mundo tudo é como é” (6.41), correlato ontológico simetricamente perfeito de “todas as proposições têm igual valor” (6.4). Mas não é destas figuras do inexprimível que pretendo me ocupar neste trabalho. Uma terceira figura do silêncio, igualmente importante na filosofia tractatiana, é aquela derivada da impossibilidade de representar a forma lógica comum entre a proposição e o fato que ela afigura (4.12). Em outros termos, trata-se da inefabilidade de propriedades formais. É o uso predicativo de conceitos formais que conduz “necessariamente à produção de proposições formalmente auto-referentes, e, portanto, absurdas” (Marques, 1997b, p. 223).<sup>2</sup>

O presente trabalho não pretende uma interpretação geral do método de leitura do *Tractatus*. O tema desdobra-se da seguinte forma: como proposições contra-sensuais (ou absurdas) podem engendrar algum gênero de verdade, que seja filosoficamente relevante? Ou ainda: como proposições contra-sensuais podem ter efeito terapêutico?

A proposição representa estados de coisas, ou, mais precisamente, a proposição dotada de sentido projeta um modelo de situação possível de concatenação de objetos. Mas a proposição “não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo” (4.12). O quadro de Velásquez analisado por Foucault em “As palavras e as coisas” pode nos fornecer um modelo de compreensão acerca do que Wittgenstein quer dizer aqui. A representação não pode representar a si mesma, sob pena do infinito *mis-en-abîme*. Não há um ponto de vista exterior que permita ao pintor pintar a si mesmo, sem, no mesmo gesto, retirar-se ainda uma vez da representação.

---

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*. SP: Edusp, 1994. O *Tractatus* sempre será referido na tradução de Luis Henrique Lopes dos Santos, sem o uso de quaisquer siglas, apenas indicando o número da proposição em questão entre parêntesis, no corpo do texto. Quando se tratar do “Prefácio” de Wittgenstein ou da “Introdução” de Russell, incluiremos a sigla TLP e a indicação necessária.

<sup>2</sup> Para discussão técnica acerca de propriedades formais, conceitos formais, notas características, ver o excelente artigo de Edgar Marques.

Do mesmo modo, “a proposição não pode representar a forma lógica, esta se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que *se* exprime na linguagem, *nós* não podemos exprimir *por meio dela*. A proposição *mostra* a forma lógica da realidade. Ela a exhibe” (4.121).<sup>3</sup> Maneira contundente de criticar a metalinguagem ou, mais precisamente, a possibilidade de um discurso categorial. A proposição não pode falar de si mesma. Um dos resultados filosóficos desta crítica é que “a necessidade de um *tertius* para a aplicação do entendimento ao sensível é cancelada” (Prado Jr, 2004, p. 167).

Outra maneira de criticar a metalinguagem é a famosa refutação da Teoria dos tipos de Russell: “nenhuma proposição pode enunciar algo sobre si mesma” (3.332). É claro que a crítica à metalinguagem precisa ser matizada. Uma sentença como “esta proposição se compõe de sete palavras” não é absurda, embora seja autoreferencial (Marques, 1997 a, p.243). Mas a demonstração da absurdidade da teoria russelliana dos tipos não é sem ambigüidades, na medida em que pressupõe a radicalização de uma de suas intuições fundamentais (Marques, 1997b, p. 206). Assim, o que engendra paradoxos não é qualquer tipo de auto-referência, mas a tentativa de expressar conceitos formais através de funções proposicionais (Marques, 1997 a: p. 235; 1997b, p. 206ss). *Grosso modo*, funções proposicionais nas quais a determinação da gama de argumentos possíveis dependa de algum modo do recurso a essa mesma função engendram, necessariamente, paradoxos. Isto é, quando não é possível determinar critérios ou regras de correspondência/satisfação de certos objetos ou argumentos a certas funções independentemente de um recurso a estas últimas, estamos inexoravelmente fadados ao paradoxo. Ora, parece ser este o caso do conjunto de proposições filosóficas. Resta saber o que fazer do paradoxo. Voltarei a isso.

---

<sup>3</sup> “The conceptual situation is clear: given Wittgenstein’s account of propositions, it is impossible to express the essential character of language or the world in a proposition. These essential features can only show themselves or make themselves manifest.” (FOGELIN, Robert. *Wittgenstein*. 2nd ed. London ; New York : Routledge, 1995, p.100)

A impossibilidade da metalinguagem é um dos pontos centrais não apenas do *Tractatus*, mas, como mostra Granger<sup>4</sup>, de toda filosofia wittgensteiniana, pois ela não apenas informa a crítica de formas discursivas que se valham da metalinguagem, mas incide na própria maneira de apresentar a filosofia. Wittgenstein está, desde muito cedo, cômico de que, na elaboração de seu próprio discurso, precisa estar atento para não incorrer nos erros – sobretudo de natureza lingüística – que ele denuncia. Isso explica, pelo menos em parte, algumas escolhas estilísticas, freqüentemente bastante heterodoxas, do autor do *Tractatus* e das *Investigações*.

Com efeito, o estilo composicional do *Tractatus* é, do início ao fim, marcado por essa convicção da impossibilidade da metalinguagem. Isto é, o autor parece avisado das conseqüências estilísticas e discursivas da impossibilidade do discurso categorial. Esta convicção funciona como pano de fundo das escolhas estilísticas do texto, e explica, ainda que apenas parcialmente, o tempero dogmático<sup>5</sup> da exposição e o sabor enigmático de suas proposições. A quase ausência de procedimentos argumentativos correntes, de gênero apodíctico ou demonstrativo, polêmico ou dialógico, assim como um certo alheamento em relação aos mecanismos de validação e prova discursiva, são relativos à prudência em relação aos limites do discurso significativo e a esta desconfiança em relação à artificialidade de procedimentos metalingüísticos de produção de sentido e validação de verdades. O minimalismo expressivo do texto resulta disso. Também o estilo “quase-solipsista” (Prado Jr, 2004, p. 128). Esta desconfiança em relação à metalinguagem atingirá seu ápice quando da qualificação das próprias (meta)proposições de que o livro é tecido como sendo

---

<sup>4</sup> GRANGER, G-G. *Wittgenstein et la métalangue*. Revue Internationale de Philosophie (Louvain). Vale destacar neste artigo, o debate que se segue entre Max Black e G-G. Granger.

<sup>5</sup> Sigo aqui a observação de Bento Prado Jr: “é claro que, ao falar de dogmatismo, a propósito do *Tractatus*, penso na definição de dogmatismo como sinônimo de ontologia fundada numa concepção universalista da lógica e da linguagem, e não aquela, p.ex., implícita na leitura apressada de Cavallès, que fala (...) do realismo ingênuo” (Prado Jr, 2004, p.125, n.82).

contra-sensuais (“unsinnig”)<sup>6</sup>. Não obstante a internalização de protocolos exigentes quanto à sintaxe, estas proposições não deixam de exercer certo fascínio, inclusive por conta do caráter expressivo e minimal de muitas passagens, que parecem se impor à memória do leitor, como um motivo musical. Como nota Soulez, “marcado internamente por uma negatividade refratária à dialetização, o *Tractatus* deve à idéia de seu caráter fechado, o aspecto tenso, depurado, mas também a extraordinária visibilidade da expressão” (Soulez, 2003, p. 246). Visibilidade sem projeção, diríamos, apontando para o comentário de Bento Prado Jr, que detectou em Wittgenstein “um filósofo que sempre insistiu sobre a *dificuldade essencial da expressão*” (Prado Jr, 2004, p.40).

Isso não impede que o mesmo texto que afirma desde suas primeiras linhas que o que pode ser dito “pode ser dito claramente”, tenha escolhido freqüentemente um estilo que não deixa de ser de compreensão difícil ou mesmo oblíqua, e cuja clareza só pode ser percebida em função de uma certa refração. Mais do que isso, um discurso que, mesmo em passagens cruciais, abdica de recorrer a estratégias retóricas consagradas de determinação e fechamento do sentido do discurso. Pois trata-se “de uma pesquisa que se autocorrigue sem descontinuar, sem jamais atingir o repouso de sua expressão plena e finalmente transparente” (Prado Jr, 2004, p.40). De maneira certamente não deliberada, mas nem por isso de forma inadvertida, este estilo termina por deixar espaço para a equivocidade, de que dão prova as sucessivas e conflitantes tentativas de interpretação. O que nos leva diretamente ao problema do estatuto das “proposições” tractatianas.

Tudo gira em torno de como ler a famosa passagem que pode ser vista como o clímax do texto, a proposição 6.54, em que as proposições encenam sua própria desapareição.

minhas proposições elucidam dessa maneira: quem *me* entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado *através delas – por*

---

<sup>6</sup> A tradução de “Unsinn” é objeto de desacordo. Adotaremos, de maneira não-exclusiva, a solução de Luis Henrique Lopes dos Santos, que prefere “contra-senso” a “absurdo”. As traduções inglesa e francesa melhor recomendadas adotam, respectivamente: “nonsensical”; “dépourvues de sens”. De toda forma, tudo que é preciso reter é a necessidade de discriminar “Unsinn” e “Sinloss”.

*elas – para além delas.* (Deve, por assim dizer, jogar a escada após ter subido por ela.) (6.54)

As proposições tractatianas são qualificadas pelo próprio autor como contra-sensos (ou absurdos). Mas a ausência de estatuto proposicional em suas próprias sentenças não era vista por Wittgenstein como um defeito. Ao contrário, tudo indica que ele considerasse isso um mérito (Fogelin, 1995, p. 98). Fogelin observa uma interessante propriedade das proposições tractatianas. Diferentemente de proposições descritivas, que falam de algo exterior a elas, e diversamente também de tautologias, que não versam sobre nada, as “proposições” tractatianas engendram um peculiar regime de mostração. Tomemos 3.25 como exemplo: “a proposição tem uma e apenas uma análise completa”. Essa proposição parece versar sobre proposições e afirma que elas tem apenas uma análise. Fogelin chama isto de “conteúdo manifesto” (Fogelin, 1995, p.102). Eis que ocorre o seguinte: “em seguida, percebemos que essa proposição é quase literalmente sem-sentido, mas então supõe-se que o fato mesmo de reconhecer isso nos mostre algo. A peculiaridade desta situação é que o que é mostrado é apenas o que é manifestamente (embora não genuinamente) dito” (Fogelin, 1995, p.102). O “conteúdo manifesto” não remete a um suposto conteúdo latente, como aliás um leitor atento de Freud sabe. Mas o reconhecimento de que, para além da superfície e do que ela mostra, rigorosamente *não há nada*, é um passo fundamental, que permite superar aquele primeiro nível de abordagem. Estamos aqui, paradoxalmente, bastante próximos de toda a temática lacaniana da impossibilidade da metalinguagem e da crítica à concepção da verdade inconsciente como algo dotado de profundidade.

A pergunta que se impõe imediatamente é: em que sentido contra-sensos podem ser elucidativos? Isso nos leva diretamente ao cerne da questão do sentido a ser atribuído à célebre metáfora da escada que deve ser jogada fora uma vez utilizada e ao estatuto das proposições que compõem o *Tractatus*. Esquemáticamente, há três correntes interpretativas acerca deste problema. A interpretação deste passo é fundamental, porque dele depende a compreensão do próprio estatuto da filosofia e da atividade nela envolvida. (1)

Desde a publicação do *Tractatus*, Russell expressou, já na *Introdução* encomendada por Wittgenstein, sua sensação de “desconforto intelectual”, afirmando que, afinal, Wittgenstein conseguira “dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito” (TLP, Introdução, p. 127). A “escapatória” (“coophole”) apontada por Russell, no entanto, é a hierarquia de linguagens, algo que Wittgenstein repudiaria, por conta das razões aludidas acima, relativas à sua crítica obstinada da metalinguagem. No mesmo sentido vai a sugestão de Carnap. Ramsey leva ao extremo esta incoerência de tentar dizer o indizível, sugerindo que o que está em jogo assemelha-se a uma brincadeira de criança que se recusa a dizer “café da manhã” dizendo “não sei dizer café da manhã”<sup>7</sup>; (2) outra corrente pode ser representada por Stenius ou por Hacker: há absurdos que nos desorientam e há absurdos esclarecedores. As proposições do *Tractatus* são absurdos deste segundo tipo, e portanto o dispositivo dizer X mostrar pode ser mantido sem maiores problemas; (3) uma terceira linha foi proposta por Cora Diamond e James Conant, que recusam a idéia de um “absurdo esclarecedor”. Em suma, ela diz que a própria distinção entre mostrar e dizer, e portanto, a existência do inefável faz parte do que deve ser jogado fora junto com a escada, não merecendo o destaque que ela tinha nas interpretações precedentes. Apenas proposições que fazem parte da “frame” do livro não são absurdas. Entre elas, a própria 6.54. Nem é preciso indicar como a determinação da “frame” depende de uma concepção extra-tractatiana de sentido (Machado, 2001, p.10).

De minha parte, gostaria apenas de ressaltar que todas essas leituras baseiam-se no pressuposto de que em 6.54 temos uma forma de imperativo ético. “Jogar a escada fora” e resignar-se ao silêncio filosófico transforma-se numa regra erigida em um estatuto mais elevado do que as demais proposições do *Tractatus*. Ora, o que parece escapar de todo modo é que a própria proposição 6.54 deve ser “jogada fora”, mas apenas depois de realizada a experiência

---

<sup>7</sup> MACHADO, Alexandre. “A Terapia Metafísica do *Tractatus* de Wittgenstein”. *Cadernos Wittgenstein*, n.2, 2001, pp. 5-57. A exposição destas linhas interpretativas acompanha de perto o excelente estudo de Machado, embora minhas conclusões se distanciem quase diametralmente.

filosófica ali proposta. A recomendação de que devemos jogar fora a escada não pode ser absolutizada, porque sua própria formulação é problemática: ela continua sendo uma proposição que não consegue pôr a si mesma sem encenar sua própria dissolução, ou no mínimo, sem encenar seu caráter de uma proposição que não pode ter o estatuto de uma proposição verdadeira *tout court*. Ela permanece sendo uma proposição, digamos, inautêntica. Formulando o paradoxo de maneira mais direta: a proposição que diz que devemos jogar fora as proposições do *Tractatus* também deve ser jogada fora. Mas não sem antes termos escalado *por e através* de toda a seqüência de “absurdidades” engendradas pelas proposições de 1 a 6.

De toda forma, olhando mais de perto, não me parece óbvia a conclusão de que a escada do *Tractatus* deva ser jogada fora uma vez utilizada, pelo menos não de qualquer maneira. Entre a primeira parte, que afirma o caráter contra-sensual das proposições do *Tractatus* (“minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas”) e a segunda parte, que contém a metáfora da escada e o imperativo ético que ela envolve (“Deve, por assim dizer, jogar a escada após ter subido por ela”), parece haver um salto. O próprio Wittgenstein parece acentuar a última etapa “para além delas”, menosprezando o “através delas” e “por meio delas”. Só é capaz de reconhecer o estatuto antigramatical – ou a ausência de caráter proposicional – aquele que foi capaz de conviver com a absurdidade constitutiva de proposições filosóficas. Porque foi “através” e “por meio” do contra-senso que este pôde ser reconhecido como tal, e, por este gesto mesmo, pôde ser ultrapassado.

Isto é, não me parece óbvio que um dispositivo filosófico capaz de engendrar uma nova e radical concepção acerca do que vem a ser a atividade filosófica, concepção esta que marcou irrevogavelmente a filosofia do século XX, deva ser descartado assim tão facilmente. Apesar de sua incapacidade de “dizer” o que deveria ser dito, o dispositivo tractatiano “mostra” algo de positivo acerca da atividade filosófica. Este artigo pretende sugerir que o que o *Tractatus* nos ensina não tem valor apenas negativo, no sentido de uma terapêutica filosófica capaz de nos ensinar a dissolver

problemas filosóficos, mas tem uma vertente positiva, capaz de fornecer um modelo (um método, um estilo) de tratamento de questões filosóficas, justamente por mostrar uma maneira de superar o contra-senso a partir de dentro, sem que seja necessário evitá-lo. E isso porque Wittgenstein sabe que, uma vez imersos no domínio da linguagem, não é possível evitar o contra-senso, não é possível fazer *tabula rasa* do *nonsense*. E que, para fazer filosofia, não é possível nem mesmo contornar externamente os contra-sensos. É preciso reconhecê-los, mas para contorná-los desde seu interior: “através” e “por meio” deles, mais ou menos do modo como opera a perlaboração (*durcharbeitung*) freudiana.

Talvez o fascínio que o texto exerceu e ainda exerce sobre a nossa cultura possa ser melhor vislumbrado a partir desta perspectiva. A pergunta que se coloca é, pois, como manter a escada, sem cair num elogio do absurdo? Melhor: o que podemos aprender de positivo em termos de método ou até mesmo em termos de estilo de tratamento de questões filosóficas a partir da experiência filosófica de que o *Tractatus* é expressão? É possível construir outras “escadas” como aquela, ou usá-la para atingir outros cimos, para “ver corretamente” outras coisas? Mais do que isso: é possível fazer tudo isso sem cair na mais grosseira apologia escolar de uma *philosophia perennis*?

No *Prefácio*, Wittgenstein sublinha a palavra “*verdade*” numa frase desconcertante, ainda que de iniludível caráter retórico: “a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva” (TLP, *Prefácio*, p. 133). O que não deve escapar de nossa atenção é que esta “verdade intocável e definitiva”, ainda que retoricamente afirmada, foi “comunicada” através de contra-sensos, ou através de proposições desprovidas de sentido!<sup>8</sup> De todo modo, de forma independente da determinação estrita de sentido.

Com efeito, há dois usos distintos de “verdade” no *Tractatus*. No centro do texto, temos a concepção projetiva da verdade,

---

<sup>8</sup> “The conceptual situation is clear: the theory of proposition meaning in the *Tractatus* is self-destructive. What remains unclear is the source of wittgenstein’s equanimity – even pride – given this result.” (Fogelin, op.cit. p. 97)

correlativa à teoria pictórica da linguagem. As famosas tabelas de verdade são construídas – e são válidas – (apenas) neste âmbito. O sentido, aqui, é pré-condição de verdade, e esta é função de uma resposta positiva da realidade à projeção de uma ligação de objetos no espaço lógico, homogêneo aos limites do mundo. Grosseiramente: a figuração se enlaça com a realidade (2.1511); o que a figuração tem em comum com o afigurado é sua forma lógica (2.2); finalmente, por meio da proposição, a realidade diz apenas 'sim' ou 'não' (4.023); isto é, se uma proposição é verdadeira, deve subsistir um estado de coisas existente como fato positivo: ele dirá 'sim' à proposição (2.06; 2.12; 2.21; 2.225); por isso, “a proposição pode ser verdadeira ou falsa só por ser uma figuração da realidade” (4.06).

Todavia, Wittgenstein não se abstém de empregar “verdade” a fim de qualificar os pensamentos comunicados pelas proposições do *Tractatus*, que, no entanto, não atendem aos pré-requisitos de sentido da teoria pictórica e nem tampouco satisfazem às exigências da gramática lógica ali desenhada. Elas estão, por conseguinte, fora do espaço lógico e dos limites do mundo. Evidentemente, “verdade”, no “Prefácio” não tem o sentido técnico relativo a uma resposta positiva da realidade à projeção de uma concatenação de objetos. Não obstante isso, a “verdade” que o texto “comunica” é “intocável e definitiva”. Dada a conhecida parcimônia wittgensteiniana no emprego de adjetivos, principalmente relacionados ao valor de sua própria obra, merece atenção esse fato. Certamente, a avaliação que Wittgenstein faz da importância do que ele comunica não é isenta de *hybris*.<sup>9</sup> Nem por isso, ela é inteiramente falsa ou descabida. A importância que o texto ocupa na história da filosofia do século XX no-lo mostra sobejamente. “Intocável e definitiva” talvez sejam epítetos demasiado fortes, olhando de hoje. Mas é certo que a publicação teve um efeito de verdade no cenário da filosofia contemporânea. Mais do que isso, o gênero de verdade implicado pelas “proposições” tractatianas parece pertencer, pois, ao que poderíamos chamar, sem maiores rodeios, gênero filosófico. Nisso, Wittgenstein não está errado em

---

<sup>9</sup> Robert Fogelin vê nisso “um extraordinário exemplo de *hybris*” e “orgulho” nesta sentença. FOGELIN. Wittgenstein, op.cit., p. 97-98.

empregar o termo “verdade” acerca dos pensamentos ali veiculados. Em outras palavras, há um uso filosófico do termo “verdade” no *Tractatus*, num sentido que não é nem pictórico, nem projetivo. Este uso não é meramente endossador, e está intimamente relacionado ao papel que desempenham proposições contra-sensuais, quando reconhecidas como tais.

Verdade (*Wahrheit*) e contra-senso (*Unsinn*) se articulam de maneira insuspeitada na textura composicional, na *Dichtung*, do *Tractatus*. Ora, é intrigante o fato de que devamos “jogar fora” uma escada capaz de nos levar a uma verdade “intocável e definitiva”, se é, precisamente “através delas – por elas – para além delas [das proposições “unsinnig”]” que atingimos tal modalidade de verdade. Ainda mais se levarmos em consideração que pode ser exatamente esta modalidade de verdade derivada de um “bom uso”<sup>10</sup> do contra-senso que interesse à filosofia, na exata medida em que a verdade factual, tal como apresentada no interior da teoria pictórica da linguagem, isto é, a verdade como resposta positiva da realidade à projeção do sentido no espaço lógico, só interessaria à ciência natural.

Com efeito, numa proposição significativa, há a máxima convergência entre o mostrar e o dizer. A proposição mostra seu sentido, isto é, “*mostra* como estão as coisas se for verdadeira. E *diz que* estão assim.” (4.022). Ora, as proposições tractatianas, ao infringir as regras de sintaxe lógica, não atendem a esse pré-requisito de sentido: elas não mostram como estão as coisas, pois carecem de caráter projetivo, não mostram de que modo objetos extra-linguísticos devem estar concatenados para que sejam tornadas falsas ou verdadeiras. Mais ainda, nenhuma situação factual pode dizer “sim” ou “não” a contra-sensos, exatamente porque estes não estão no mundo, mas em seus limites. Mas não é essa a principal razão da crítica wittgensteiniana ao discurso filosófico. Como bem mostra Edgar Marques, “pois as proposições filosóficas (...) não são excluídas da linguagem simplesmente por

---

<sup>10</sup> Inspiro-me na perspectiva de Antônio Teixeira acerca de um uso do significante desvinculado de exigências sociais de significação. Cf. TEIXEIRA. Do bom uso da besteira na experiência psicanalítica. *Agora* (Rio J.) vol.5 no.2 Rio de Janeiro July./Dec. 2002

não projetarem modelos de situações possíveis (...), mas sim em função do seu caráter radicalmente antigramatical, decorrente da utilização nelas de conceitos formais.” (MARQUES, 1997 b, 205). Como entender que contra-sensos, proposições essencialmente antigramaticais, possam nos conduzir a algum tipo de verdade? Isso nos conduz de volta à metáfora da escada.

Uma maneira de entender 6.54 sem apelar para “covardia” (Cora Diamond), ou “brincadeira de criança” (Ramsey), ou até mesmo para a “dislexia” (Hintikka), seria pensá-la, precisamente, como metáfora, ou até mesmo como análoga a uma encenação teatral que se declara, a partir de dentro, uma encenação. Tomemos, por exemplo, a “Ilusão cômica” de Corneille. Na cena final (Ato V, cena 5), Pridamante, o pai, prestes a por fim em sua própria vida após assistir à morte de seu filho, é avisado por Alcandre de que tudo não passava de uma encenação. Metáfora dentro da metáfora, cena dentro da cena, teatro dentro do teatro. Minha proposta é que, ao pensarmos a metáfora da escada como metáfora, ou como encenação de uma encenação, teatro dentro do teatro, ganhamos em compreensão de como algo pode ser mostrado para “além” do que pode ser dito. Num sentido bastante próximo à concepção hegeliana da aparência como “aparecer do aparecer”. Escreve Hegel: “fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali para ser visto” (Hegel, 1992, p.118).

Assim, entendemos melhor a atratividade que o texto de Wittgenstein exerce ainda hoje, apesar de não ter logrado obter o efeito de resolução definitiva de problemas filosóficos. Mostrando o que não pode ser dito, mostramos como o “*sem-sentido*” ou o “*fora-do-sentido*” pode ter efeitos de verdade, ou, pelo menos, efeitos esclarecedores. No limite, efeitos terapêuticos. Entretanto, seria preciso aprofundar a noção de “terapia”, a fim de ultrapassar um visão demasiadamente negativa, calcada na dissolução de

problemas, em direção a uma vertente mais propriamente construtiva<sup>11</sup>.

Assim a mostraçõa do que se diz no que se diz, no *semblant* inevitável de todo discurso. E não há aqui nenhuma desqualificação da encenação ou do *semblant*. Deste modo, Wittgenstein não procede como uma criança que se recusa a dizer “xyz” dizendo “xyz”<sup>12</sup>. Ao contrário, e mais ou menos como na perspectiva da ética lacaniana do bem-dizer, age como um poeta que “finge que é dor a dor que sente”<sup>13</sup>.

Aqui chego à formulação de minha hipótese atual de trabalho: Wittgenstein constrói no *Tractatus*, através do uso de certos recursos estilísticos não usuais em filosofia, um dispositivo capaz de forçar as fronteiras do dizível. A modalidade de verdade que ele engendra acaba por forçar esses limites na exata medida em que se desobriga da tarefa “científica” de se medir pelo falso e o verdadeiro, e, portanto, se “desembaraça do peso do factual”<sup>14</sup>. Exatamente por situarem-se “nos limites do mundo”, proposições contra-sensuais do gênero daquelas construídas no *Tractatus* encontram-se nessa posição limítrofe entre o completo absurdo, mera justaposição de signos numa pseudo-sentença, e o sentido tênue, no limite do sentido e do absurdo, capaz de estender estes

---

<sup>11</sup> Mais ou menos do mesmo modo como fez Freud no arco que leva da rememoração à construção, ou Lacan, na curva que conduz do reconhecimento do desejo inconsciente à constituição do “sinthome”.

<sup>12</sup> Ramsey desconhece, além de tudo, que quando uma criança faz uso de determinada expressão dizendo que não sabe usar esta mesma expressão, muitas vezes ela não está brincando. Frequentemente, nestes casos, a criança ainda não sabe que sabe usar tal expressão. Uma criança de quase três anos diz, por exemplo, “não sei dizer helicóptero”. Mas é uma questão de (pouco) tempo. Em alguns dias ou semanas, ela será capaz de empregar corretamente a referida expressão, desta vez desacompanhada da sensação de estranheza que a primeira experiência evoca. Ou seja, mesmo nesta suposta “brincadeira de criança” há uma elaboração - *através e por meio* - do *nonsense* de tudo que é necessário para suplantá-lo.

<sup>13</sup> Segundo a conhecida imagem de Pessoa. Badiou, em seu *Pequeno Manual de Inestética*, conclama a filosofia a elevar-se à altura da poesia de Fernando Pessoa.

<sup>14</sup> ADORNO. *Minima Moralia*, § 82, p. 110. Certamente, a expressão de Adorno visa uma crítica do positivismo, que ele estende inclusive a Wittgenstein. Por razões que ficarão menos obscuras a seguir, emprego a expressão diversamente.

mesmos limites. E isso na exata medida em que se deixam reconhecer como contra-sensuais, precisa e paradoxalmente pela mesma razão que lhes tolhe o caráter proposicional autêntico.

Se assim for, talvez fosse possível responder à crítica de Adorno que caracteriza a tarefa da filosofia com a necessidade de “contra Wittgenstein, dizer o que não se pode dizer” (Adorno, 2003, p.19). Com efeito, Adorno se insurge contra isto que parece a ele um silenciamento conivente, e elege exatamente o caminho proscrito por Wittgenstein: exprimir *por meio* da linguagem o que se exprime *nela*. Dizer o que não se pode dizer é, claramente, um paradoxo. Como trabalhar este paradoxo, sem cair na utilização aleatória de conceitos ou na mera justaposição de palavras? Escreve Adorno: “a simples contradição inerente a esta exigência é aquela da própria filosofia (...). O trabalho de auto-reflexão filosófica consiste em explicitar este paradoxo” (Adorno, 2003 a, p.19). Assim, a especificidade da filosofia residiria em trabalhar/resolver o paradoxo de dizer o que não pode ser dito. É justamente esta impossibilidade de dizer *por meio* da linguagem o que esta *já* diz que, tornada contradição entre conceito e objeto, funciona como motor, como impulso para a dialética negativa adorniana. Ora, se a perspectiva esboçada neste trabalho estiver correta, é possível afirmar que Wittgenstein realiza este ultrapassamento na própria *Dichtung* do *Tractatus*, através de um exercício obstinado embora sutil de auto-reflexão. Tudo se passa como se o estilo composicional do *Tractatus* terminasse por convergir com pelo menos um importante aspecto do que Adorno detecta na forma-ensaio acerca da verdade. Com efeito, a questão da verdade coloca-se para o ensaio, mas não como *metron* exterior ao qual ele deve se submeter. Ao contrário, o ensaio “torna-se verdadeiro pela marcha de seu pensamento, que o leva para além de si mesmo, e não pela obsessão em buscar seus fundamentos como se fossem tesouros enterrados” (Adorno, 2003b, p.30). O ensaio, continua o filósofo frankfurtiano, se vale do caráter “linguageiro” dos conceitos e de seu elemento de inverdade para suplantá-lo. Quase poderíamos dizer: o *Tractatus* se vale do caráter “linguageiro” das “proposições” e de seu elemento de contra-senso para suplantá-lo. É isso que permite pensar uma modalidade de verdade que depende não mais da *projeção*, mas da *refração* do conteúdo na forma. Este caráter “linguageiro” explica

como a “sedimentação”, “cristalização” do conteúdo na forma converge para a idéia de “prisma”, ou de “refração”, como elemento da verdade, não mais como correspondência ao fato, mas como ultrapassamento de seus próprios limites.

Se a tarefa da filosofia é essencialmente crítica e esta crítica se instaura como delimitação do dizível, o paradoxo é que cada exercício de delimitação do dizível termina por lançar luz numa parcela do “indizível” e acaba por ampliar, por assim dizer, o próprio dizível. Evidentemente, o problema do valor atribuído a este ultrapassamento varia de acordo com a perspectiva filosófica adotada. Enquanto uns verão aqui um paradoxo a ser evitado a todo custo e, por conseguinte, a necessidade de construir uma via alternativa, outros verão no movimento aqui descrito a própria possibilidade de uma via conceitual – e não apenas descritiva ou gramatical – para a filosofia. Quem melhor percebeu esse movimento talvez tenha sido Georges Bataille, justamente por ter aprofundado experiências do limite, como o sagrado e o erotismo. Se boa parte da filosofia analítica da linguagem sofreu, pois, um certo embaraço com as palavras, a tarefa de filosofar hoje exige um certo ultrapassamento desse embaraço. Foucault escreveu, num parágrafo luminoso de sua homenagem a Bataille, algo a respeito: “esse ‘embaraço com as palavras’ onde se encontra presa nossa filosofia e de que Bataille percorreu todas as dimensões talvez não seja a perda da linguagem que o fim da dialética parecia indicar: ele é antes o próprio aprofundamento da experiência filosófica na linguagem e a descoberta de que é nele e no movimento em que ele diz o que não pode ser dito que se realiza uma experiência do limite tal como a filosofia, agora, deverá pensá-la”. (Foucault, 2006, p. 46).

Para concluir: proposições que “através delas, por meio delas e para além delas” são capazes de elucidar um campo que seria de outra forma turvo; proposições que são capazes de “comunicar” uma modalidade não-empírica, não-bipolar de verdade, o são exatamente por conta de sua capacidade de estarem “desprovidas”, mas também “desobrigadas” do sentido projetivo. Melhor: no limite imposto pela impossibilidade da metalinguagem, através de sua

enunciação, e por mostrarem que impasses são apenas impasses, é que se vislumbra uma modalidade de verdade que não pode – e nem espera – fundamentar, assegurar sua verdade em alguma verdade exterior à sua própria enunciação, em alguma instância extra-mundo. Assim, proposições que mostram mais do que dizem, paradoxalmente, dizem o que querem dizer<sup>15</sup>. Do mesmo modo como a luz refrata-se quando sua velocidade é alterada em função da mudança do meio de propagação, proposições contra-sensuais carregam obliquamente um elemento de verdade. Mas só podemos “ver corretamente” se levarmos em consideração a refração. Sem considerarmos o estilo, perdemos exatamente este caráter anaclítico da verdade.

Em outras palavras, no *Tractatus*, lidamos com proposições que não projetam concatenações de objeto, mas que nem por isso deixam como estão os limites do mundo. Porque pensar um limite já é, necessariamente, ultrapassar este limite<sup>16</sup>. Wittgenstein estava consciente da dificuldade e já aludia a ela desde o *Prefácio*: o limite para a “expressão dos pensamentos” precisa ser traçado internamente à linguagem, porque senão deveríamos pensar o que não pode ser pensado. Isto não é possível, porque “o que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar” (5.61). Porque a lógica não pode ultrapassar os limites do mundo, “como se pudesse observar esses limites também do outro lado” (5.61). Mas essa lógica do limite vale apenas para o *dizer*, não vale, pelo menos não do mesmo modo, para o *mostrar*. Por isso, a insuficiência da lógica tractatiana: a ruína da “bela harmonia”<sup>17</sup> transcendental entre linguagem e mundo já se insinua sorratamente desde então. Mas um primeiro abalo na isomorfia da forma lógica já se espreita. Por isso também, o exercício deste estilo para *além* do dizer, ou mais precisamente, *aquém* do dizer, em cuja espessura o conteúdo-formal

---

<sup>15</sup> Permito-me reapresentar a seguinte observação de Fogelin: “A peculiaridade desta situação é que o que é mostrado é apenas o que é manifestamente (embora não genuinamente) dito” (Fogelin, 1995, p.102).

<sup>16</sup> “Pensar os quais [os limites, g.i.] – segundo a compreensão grandiosa de Hegel – é a mesma coisa que ultrapassá-los” (Adorno, 1992, p.112)

<sup>17</sup> Tomo emprestada, livremente, a expressão de Bento Prado Jr (Prado Jr, 2004, p.127).

do *Tractatus* se auto-dissolve, no gesto mesmo de constituir – através, por meio e para além do contra-senso – uma verdade refratária ao sentido.

### Referências

- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. [trad. Luis Henrique Lopes dos Santos]. São Paulo: Edusp, 1994.
- WITTGENSTEIN, L. *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, suivies de Conférence sur l'éthique* [1966]. Paris: Gallimard, 1971.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os Pensadores)
- ADORNO, T. *Dialectique négative*. [Trad. Coffin et alli]. Paris, Payot, 2003 (ed. Poche)
- ADORNO, T. Ensaio como forma. *Notas de Literatura I*. SP: Duas Cidades/Editora34, 2003b
- ADORNO, T. *Minima Moralia*. São Paulo: ed. Ática, 1992
- BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cornell: Cornell University Press, 1964.
- DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Bradford Books, 1991
- FOGELIN, Robert. *Wittgenstein*. 2nd ed. London; New York: Routledge, 1995
- FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura; música e cinema*. Rio de Janeiro, Forense universitária, 2006.
- GRANGER, G-G. *Wittgenstein et la métalangue*. Revue Internationale de Philosophie (Louvain)
- HEGEL, G. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Petrópolis: ed. Vozes, 1992, 2ª ed.
- HINTIKKA, MB. e HINTIKKA, Jaakko. *Uma Investigação Sobre Wittgenstein*. Campinas: Papirus, 1994
- MACHADO, Alexandre. “A Terapia Metafísica do *Tractatus* de Wittgenstein”. *Cadernos Wittgenstein*, n.2, 2001, pp. 5-57

MARQUES, Edgar. A crítica de Carnap ao argumento de Wittgenstein contra a possibilidade de uma metalinguagem. *Síntese nova fase*, v. 24, n.77, 1997a, 225-250

MARQUES, Edgar. Conseqüências ontológicas do argumento tractariano contra a possibilidade de um discurso categorial”. *Analytica*, v.2, n.1,1997b, p. 205-241

PRADO Jr, Bento. *Erro, Ilusão, Loucura*. São Paulo: editora 34, 2004.

**O HETEROGÊNEO E O GASTO IMPRODUTIVO:  
A CRÍTICA DA HOMOGENEIZAÇÃO EM GEORGES BATAILLE**

**LO HETEROGÉNEO Y EL GASTO IMPRODUCTIVO:  
LA CRÍTICA DE LA HOMOGENEIZACIÓN EN GEORGES BATAILLE**

**THE HETEROGENEOUS, AND UNPRODUCTIVE EXPENDITURE:  
THE CRITIQUE OF HOMOGENIZATION IN GEORGES BATAILLE**

**João Emiliano Fortaleza de Aquino**  
Professor da Universidade Estadual do Ceará  
E-mail: emiliano.aquino@yahoo.com.br

Natal (RN), v. 20, n. 33  
Janeiro/Junho de 2013, p. 375-390

**Princípios**  
Revista de filosofia  
E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Em sua polêmica com André Breton e os surrealistas, Georges Bataille apresenta novas categorias com base nas quais é possível pensar a obra do Marquês de Sade: a excreção e a apropriação, ou ainda, o heterogêneo e o homogêneo. Sua intenção principal é pensar os dois fundamentais impulsos complementares e opostos da vida psíquica e social dos homens, a partir dos quais pode ser pensada uma forma de excreção não-apropriável, ou ainda, um heterogêneo não-homogeneizável: o gasto improdutivo (*dépense improductive*), categoria crítica do que é socialmente útil, produtivo, homogêneo. Nesta exposição, trata-se também de apresentar uma interpretação do pensamento de Bataille que privilegia sua relação com a sociologia da religião, a etnografia e a psicanálise.

**Palavras-chave:** Heterogêneo. Homogêneo. Gasto improdutivo. Heterologia.

**Resumen:** En su polémica con André Breton y los surrealistas, Georges Bataille presenta nuevas categorías con base en las cuales es posible pensar la obra del Marqués de Sade: la excreción y la propiciación, o aún lo heterogéneo y lo homogéneo. Su intención principal es pensar los dos fundamentales impulsos complementarios y opuestos de la vida psíquica y social de los hombres, a partir de los cuales puede ser pensada una forma de excreción no-apropiable, o aún un heterogéneo no-homogeneizable: el gasto improductivo (*dépense improductive*), categoría crítica de lo que es socialmente útil, productivo, homogéneo. En esta exposición se trata también de presentar una interpretación del pensamiento de Bataille que privilegia su relación con la sociología de la religión, la etnografía y el psicoanálisis.

**Palabras clave:** heterogéneo, homogéneo, gasto improdutivo, heterología.

**Abstract:** In his polemic with André Breton and the surrealists, Georges Bataille presents new categories with a basis from which to

consider the work of the Marquis de Sade: excretion and appropriation, or, the heterogeneous and the homogeneous. His primary intention is to consider the two fundamental complementary and opposed impulses of the psychic and social life of men, on the basis of which can be considered a form of non-appropriable excretion, or, a non-homogenizable heterogeneous: unproductive expenditure (*dépense improdutive*), a critical category of that which is socially useful, productive, homogeneous. Also presented is an interpretation of Bataille's thought that considers its relation with the sociology of religion, ethnography and psychoanalysis.

**Keywords:** Heterogeneous. Homogeneous. Unproductive expenditure. Heterologous.

A Paulo Arantes,  
que faz do *potlatch* estilo e sentido da atividade intelectual

Logo após a publicação por André Breton do *Segundo manifesto do surrealismo* (1929), Georges Bataille (1897-1962) faz circular, entre seus companheiros da revista *Documents*, uma “Carta aberta a meus camaradas atuais”, cujo título principal é *O valor de uso de D. A. F. de Sade*. Nesse escrito algumas categorias fundamentais ao pensamento de Bataille nesse momento – como o *heterogêneo*, o *homogêneo* – aparecem pela primeira vez, categorias que também serão centrais em *A estrutura psicológica do fascismo* (1933), artigo publicado alguns anos mais tarde em *La critique sociale* e que, da mesma forma, ajudam a explicitar suas posições no período.<sup>1</sup> Que a questão discutida naquele primeiro escrito seja sobre a recepção de Sade, isto não ocorre à toa. Deve-se não apenas ao fato de que André Breton, no *Segundo manifesto*, tenha se lhe referido, opondo-se ali à imagem que Bataille (1970a, p. 172) apresenta do Marquês de Sade desfolhando “as pétalas de belas rosas sobre o escorrimento de uma fossa”, mas também à conhecida recepção positiva (e um tanto sublimada esteticamente) que a obra do “divino marquês” passou a gozar no meio literário modernista francês, desde sua “descoberta” por Apollinaire. Trata-se ali, logo de início, de tomar como núcleo da discussão a “recepção literária”, que recupera e homogeneiza o que, para Bataille, há de fundamental no conteúdo da obra sadeana; e assim o faz na medida em que o representa como conteúdo apenas literário, apenas passível de representação

---

<sup>1</sup> As questões que Bataille se punha nos anos 1930 – e que se tornam explícitas em seu debate com o grupo surrealista de Breton – tem a ver filosófica e politicamente com as questões do materialismo histórico e da revolução, em outras palavras, com o estatuto filosófico do marxismo, para cuja articulação teórica torna-se fundamental, para ele, a relação deste com a psicanálise e a antropologia do início do século XX. Desenvolvi parte dessa discussão em Aquino (2010).

ficcional.

O que para Bataille se torna importante nesse esforço de autoexplicitação é mobilizar aspectos da existência social do homem, aspectos antropológicos e psíquicos que, segundo sua interpretação, são tematizados por Sade. Esses aspectos, na concepção do pensador francês, portam grande potencial crítico frente à atual forma de sociedade, cuja configuração econômico-social e expressão cultural-moral se caracterizam por um alto nível de homogeneização negadora de tudo o que é heterogêneo. Mais ainda, trata-se para Bataille de afirmar, numa posição extremada, mas necessária à sua posição socialmente crítica, uma forma de heterogêneo não-homogeneizável, a saber, o que ele mesmo nomeia de gasto improdutivo, uma excreção não-absorvível ou não-apropriável pelas atuais formas de relações sociais, baseadas que são numa forma de homogeneização voltada para o ganho, a apropriação e a acumulação. Como buscarei mostrar, essa concepção, na medida em que antes de tudo esclarece o próprio pensamento de Bataille nesse momento, é fortemente influenciada tanto pela leitura dos trabalhos de sociologia e de etnologia francesas sobre as práticas religiosas dos “primitivos”, quanto pela leitura de Freud. Com base nisso, seguirei aqui uma via interpretativa distinta da de Harbermas (2002), para quem as reflexões de Bataille não se relacionariam com a teoria psicanalítica de Freud.<sup>2</sup>

**A excreção e o heterogêneo.** Segundo Bataille (1970b, p. 56), “o sadismo [...] aparece positivamente, de uma parte, como uma irrupção das forças excrementícias [...], de outra parte, como uma limitação correspondente e como uma sujeição estreita de tudo o

---

<sup>2</sup> Quanto à leitura de Freud, uma obra fundamental é o *Totem und Tabu* (1912-13), à qual Bataille se refere através da tradução francesa de 1923, o que inclui, portanto, os estudos etnográficos aos quais o próprio Freud faz referência, particularmente Frazer (*Totemism and exogamy*, 1910) e Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, 1889). Apenas para citar algumas obras da antropologia que ele faz referências em diversos ensaios que teremos em vista aqui: H. Hubert e M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* (1909), *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-3); H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles* (1926); E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), dentre outros.

que se opõe a essa irrupção”. A partir desse ponto de vista, que, isoladamente, sem dúvida, poderia ser tomado ainda como circunscrito à obra ficcional da literatura, Bataille determina a existência de “dois impulsos humanos polarizados, a saber, a EXCREÇÃO e a APROPRIAÇÃO” (idem, p. 58).

Nesta divisão, o sagrado é pensado, no desenvolvimento assim chamado primitivo da experiência religiosa, como o lugar social em que se organizam os impulsos excrementícios coletivos. O que há em comum entre as diversas atividades de excreção – sexuais, cultuais, sacrificiais etc. – é que o seu objeto é sempre tratado como um “corpo estranho”. Essa noção de corpo estranho, que Bataille determina como heterogêneo, implica uma ambivalência que lhe é fundamental: simboliza tanto os elementos excrementícios mais repugnantes quanto o que é olhado como sagrado, divino, maravilhoso. Essa ambivalência fora já notada pela etnografia e pela sociologia da religião e longamente analisada por Freud em relação ao tabu, o qual este último pensador identifica, entre outras, com a palavra latina *sacer*, que, segundo a interpretação então estabelecida, informa do “sagrado”, “divino”, e ao mesmo tempo, do “impuro”, “perigoso”, proibido”.<sup>3</sup> Para a psicanálise, essa ambivalência do termo (e da prática social que lhe corresponde) diz primeiramente da própria “ambivalência emocional” (*Ambivalenz der Gefühlsregungens*) que, psiquicamente, caracterizariam os

---

<sup>3</sup> Sobre o desenvolvimento dessa representação acerca da ambivalência do sagrado nas religiões primitivas, ver Agamben (2002, p. 83-88). Aparecendo pela primeira vez na obra de Robertson Smith (1889), essa teoria da ambivalência do sagrado iria ser retomada dez anos depois por Marcel Mauss e Henri Hubert, em *Essai sur le sacrifice*; Wilhelm Wundt iria reafirmá-la na sua *Völkerpsychologie* (1905), daí entrando também para o domínio da linguística com K. Abel, num ensaio sobre o *Sentido contraditório das palavras primitivas* (1910), no qual a palavra latina *sacer*, “santo e maldito”, é pela primeira vez oferecida para as já existentes interpretações antropológicas acerca da ambiguidade do sagrado; finalmente, Freud, em 1911, fortemente influenciado tanto por Wundt quanto por Abel, escreve *Totem und Tabu*, no qual viria à luz, pela primeira vez, no entender de Agamben, uma “teoria geral da ambivalência”. Nessas páginas de seu livro, Agamben visa precisamente a contrapor-se, a partir de seus estudos do direito romano arcaico, a essa noção do *sacer* que caracterizou todo um conjunto de discursos nas ciências humanas européias entre 1889 e 1940, incluindo a reflexão de Bataille.

“povos primitivos”.<sup>4</sup> Para Bataille, essa ambivalência é uma característica determinante do “elemento heterogêneo”, e a proximidade com a teoria de Freud permite-lhe associá-lo, em sua existência social, ao que é excluído do “domínio *homogêneo* da consciência”, exclusão que “lembra de uma maneira formal a dos elementos descritos (pela psicanálise) como *inconscientes*, que a censura exclui do eu [*moi*] consciente” (Bataille, 1970d, p. 344). Aproximando-se da análise de Freud acerca do tabu, Bataille pensa positivamente a experiência dos ritos de sacrifício primitivos como uma forma de lidar com a ambivalência psíquica e, portanto, com o heterogêneo em sua ambivalência, algo que teria sido perdido depois com as religiões civilizadas.

É preciso também notar a relação desses conceitos de Bataille com os da sociologia francesa, particularmente a de Émile Durkheim. Em *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim (1991, p. 92) defende que a divisão entre *atos sagrados* e *atos profanos* se constitui na característica principal do “pensamento religioso”. Esta seria uma divisão fundamental que implica uma relação de “heterogeneidade absoluta” entre esses dois domínios, que são, assim, “dois mundos separados”, “dois mundos entre os quais não há nada de comum”: “As energias que se jogam em um não são simplesmente aquelas que se encontram em outro, com alguns graus a mais; elas são de *uma outra natureza*” (Durkheim, 1991, p. 95). É essa relação de heterogeneidade que, sem dúvida, está na base da divisão proposta por Bataille entre os processos de *excreção* e *apropriação* e, principalmente, os conceitos de *heterogêneo* e *homogêneo* a eles ligados. Bataille, no entanto, se distancia da posição de Durkheim na medida em que este último pretende que o estudo das religiões primitivas, metodologicamente justificadas como práticas em que ficam claras as formas elementares das experiências religiosas, serviria para fazer compreender positivamente as religiões posteriores, “a natureza

---

<sup>4</sup> Isto é, trata-se, na estrutura psíquica da prática social do tabu nos clãs totêmicos, do “conflito de duas tendências” (*Gegensatz der beiden Strömungen*): uma, a proibição consciente, outra, o desejo inconsciente em relação ao objeto-tabu, de modo que o “[primitivo] deseja constantemente realizar esse ato (o tocar) [e o considera seu gozo supremo, mas não deve realizá-lo] e também o detesta” (Freud, 1974a, p. 50; 1974b, p. 322).

religiosa do homem”, “um aspecto essencial e permanente da humanidade” (Durkheim, 1991, p. 40). “É preciso”, diz Durkheim (idem, p. 43),

começar por recuar até a sua forma mais primitiva e a mais simples, buscar analisar as características pelas quais ela se define nesse período de sua existência, em seguida observar como ela se desenvolveu e se complicou pouco a pouco, como ela se tornou o que ela é no momento considerado.

Ora, Bataille, seguindo nisso uma direção assumida pelo próprio Freud, não vê uma simples linha de continuidade entre as experiências religiosas primitivas e as posteriores, as dos “civilizados”. É que estas últimas “operam no interior do próprio domínio sagrado uma cisão profunda, dividindo-o em mundo superior (celeste e divino) e em mundo inferior (demoníaco, mundo da podridão [*pourriture*])” (Bataille, 1970b, p. 61).<sup>5</sup> Nessa divisão operada pelas religiões civilizadas, a ambivalência experimentada primitivamente pelo objeto sagrado-impuro é substituída por uma cisão em que o elemento heterogêneo é excluído, recalcado, enquanto uma das suas dimensões, o sagrado (que, para Bataille, é, em sua ambivalência, essencialmente heterogêneo), perde a sua representação heterogênea e é absorvida, como “valor elevado”, numa homogeneidade repressora do heterogêneo. “Deus perde rapidamente e quase inteiramente os elementos terríficos e os empréstimos ao cadáver em decomposição”, diz Bataille (1970b, p. 61), “para se tornar, no último termo da degradação, o simples signo (paternal) da homogeneidade universal”.

**A apropriação e o homogêneo.** Na prática primitiva, o outro termo que Bataille tem em conta, o outro “impulso humano” (a saber, a “apropriação”) não se opõe de modo simples à “excreção”, mas se lhe alterna, sendo na verdade um dos momentos no interior daquilo que Bataille chama de “excreção composta”. “A forma

---

<sup>5</sup> Segundo informa Agamben (2002, p. 85), deve-se a Wundt a indicação de que aquela anterior unidade de sentidos duplos no sagrado teria dado lugar, posteriormente, à figura dos deuses e à “antítese do sacro e do impuro” que caracterizariam doravante as religiões civilizadas.

elementar da apropriação”, diz ele, “é o consumo oral, considerado enquanto comunhão (participação, identificação, incorporação ou assimilação)” (idem, p. 59). O consumo, assim concebido como forma elementar da apropriação, é, segundo ele, “sacramental”, isto é, “sacrificial”, quando então ocorre uma destruição do “caráter heterogêneo” do objeto consumido. O significado de incorporação do – ou de identificação com o – objeto consumido é, como sabemos, aquele que Freud, também se baseando nos estudos etnográficos e antropológicos, encontra na prática ritualística do sacrifício, da “refeição sacrificial”, na qual a vítima sacrificada é ao mesmo tempo sagrada e impura. Seu significado fundamental é o estabelecimento ou a renovação dos vínculos com a divindade, pois tem como base o “complexo de Édipo” (Freud, 1974a, p. 163; 1974b, p. 420). É neste sentido que, também para Bataille – embora sem considerar diretamente, nessa definição, o complexo paterno sublinhado por Freud –, o consumo, a apropriação do heterogêneo, significa uma participação, uma comunhão, uma identificação com ele, que se dá em benefício da própria homogeneidade do sujeito da apropriação. Em outras palavras, nessa atividade que Bataille chama de “apropriação simples”, no interior de uma “excreção composta”, o elemento excluído como heterogêneo é também, num segundo momento, reapropriado, reabsorvido e, assim, incorporado ao sujeito da apropriação, trazido para o interior de sua própria “homogeneidade”.

Enquanto o processo de apropriação se caracteriza por resultar em uma homogeneidade do autor da apropriação e dos objetos, a excreção, ao contrário, é ela própria o resultado de uma heterogeneidade e, diz Bataille (1970b, p. 59-60), “pode desenvolver-se cada vez mais no sentido da heterogeneidade, liberando impulsos cuja ambivalência é cada vez mais acentuada”. Esses dois movimentos – apropriação (homogeneidade) e exclusão (heterogeneidade) – podem, assim, articular-se. Na apropriação, trata-se da necessidade da incorporação, à pessoa, fortalecendo sua própria homogeneidade e a do coletivo social, dos elementos considerados “irredutivelmente heterogêneos”, na medida em que esses elementos crescem em força e ameaçam quebrar a homogeneidade pessoal e/ou coletiva.

Essa atividade de apropriação também diz respeito ao

conjunto dos objetos relacionados à produção, aos produtos do trabalho, que são apropriados, incorporados à homogeneidade pessoal e coletiva, a partir de uma atividade excretora que é a própria produção. Mais do que isso, a homogeneidade social, o domínio do homogêneo em sua forma social mais ampla, tem como base precisamente a produção: “A sociedade *homogênea* é a sociedade produtiva, ou seja, a sociedade útil”, da qual se excluem – não da sociedade inteira, mas de sua parte *homogênea* – os elementos heterogêneos” (Bataille, 1970d, p. 340).

Dizer isso significa também que a homogeneidade pressupõe uma medida comum entre as diversas atividades consideradas socialmente úteis. Tendo em vista, neste aspecto, a sociedade capitalista, Bataille identifica no dinheiro a medida comum necessária à homogeneização no nível da produção. Assim, a produção, que é considerada uma forma de excreção, é ao mesmo tempo a base do homogêneo, pois se situa sob uma determinada forma de apropriação, que “faz do homem uma função de produtos mensuráveis”, em que o homem “cessa de ser uma existência *por si*: ele não é mais que uma função, ordenada no interior de limites mensuráveis, da produção coletiva”, a qual, ressalta Bataille, “constitui uma existência *para outra coisa que si*” (ibidem). Essa heteronomia da produção, da excreção produtiva, faz dela um meio para a apropriação em sua forma econômica, burguesa, instituindo o domínio da apropriação sobre a excreção, do homogêneo sobre o heterogêneo, que deve, assim, em seu antagonismo ao homogêneo, ser excluído da homogeneidade.

As noções de excreção e apropriação, ensaiadas no escrito sobre *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (1)*, se apenas indicassem um processo de reabsorção do heterogêneo, pela via da comunhão, da participação, somente diriam respeito a uma teoria sociológica que pensa a necessidade de manter sob controle os elementos heterogêneos produzidos naturalmente ou socialmente, reabsorvendo-os – pela apropriação – na homogeneidade social dada. Mas o interesse do pensador francês é procurar por formas de heterogeneidade que não sejam reabsorvíveis ou reapropriáveis pela homogeneidade social; nesse sentido, Bataille (1970b, p. 65) observa que a “excreção não é apenas um meio termo entre duas apropriações, do mesmo modo que o estrume não é somente um

meio termo entre o grão e a espiga”. A própria noção de “excreção composta”, da qual a “apropriação simples” é um momento, já indica essa possibilidade. A excreção, o heterogêneo, pode, no limite, ser um fim em si mesmo, mais ou menos como se o esterco não se explicasse ou justificasse sua existência pela necessidade de o grão tornar-se espiga. Em outras palavras, Bataille concebe também “a apropriação como um meio da excreção”. “Em última análise”, diz ele, “é claro que um operário trabalha para se possibilitar a satisfação violenta do coito (isto é, ele acumula para gastar [*dépenser*])” (ibidem). Mas, além disso, quando se trata de um processo de apropriação (homogeneização) concretamente pensado, tal como aquele que se realiza na sociedade burguesa, conhece-se aí uma necessidade contínua de exclusão – como inaceitável – do heterogêneo pelo processo de homogeneização social. Neste caso, “o próprio termo de *heterogêneo* indica que se trata de elementos impossíveis de assimilar” (Bataille, 1970d, p. 344). Ou seja, mesmo aqueles elementos heterogêneos, que, por irredutíveis que sejam, têm em outras formas de sociedade a possibilidade de serem reapropriados pela homogeneidade social, se tornam não-apropriáveis ou não-homogeneizáveis na moderna sociedade burguesa, e isso justamente pela tendência extrema da presente sociedade a excluir, e não simplesmente apropriar-se de, várias formas de heterogeneidade.

**O gasto improdutivo.** Um tipo central dessa última forma de heterogêneo não-apropriável ou não-homogeneizável na sociedade burguesa é aquele que Bataille expressa pelo termo *dépense improductive*, isto é, a atividade que abarca “tudo aquilo que a sociedade homogênea rejeita seja como dejetos, seja como valor superior transcendente” (idem, p. 346). Em outras palavras, esse conceito expressa precisamente a ambivalência do sagrado e do impuro, abrangendo desde os excrementos do corpo humano, as próprias partes do corpo e suas expressões eróticas, os diversos processos inconscientes como os sonhos e as neuroses, os grupos sociais inassimiláveis (em toda sua diversidade: loucos, aristocratas, miseráveis, poetas etc.) às coisas que compõem o domínio do sagrado. Por sua abrangência, a *dépense improductive* se torna uma

conceito central na reflexão de Bataille e, pela sua natureza, permite pensar o conjunto das realidades e atividades que escapam ou se opõem ou são recalçadas pela sociedade homogênea, ou seja, permite pensar com base numa perspectiva oposta ao sentido do “útil”, da apropriação como fim, da produção coletiva (excreção) em sua existência heterônoma (submetida à apropriação). Termo ele próprio ambivalente, posto que também pode referir-se à despesa no sentido monetário, ao gasto de dinheiro, a *dépense* à qual Bataille acrescenta o adjetivo *improductive* quer referir-se precisamente ao uso, emprego, consumo – estendendo-se até a *destruição* – de tudo que não se situa na utilidade exigida pelo processo de apropriação e homogeneização.

O conceito de *dépense improductive* tem sua origem no conceito de *potlatch*, prática de “troca” (*échange*) de *dons* que Marcel Mauss descreveu entre os kwatiul e os haída, mas que teria uma abrangência mais ampla entre outros povos ditos “primitivos”. Essa prática de troca, Bataille (1970c, p. 302 et seq.) a diferencia da “troca” (*troc*), permuta no sentido econômico. Segundo o próprio Mauss (1980, p. 145 et seq.), a prática do *potlatch* compõe um “sistema de prestações totais” (a um só tempo, religiosas, jurídicas e econômicas), caracterizadas pela “obrigação” de trocas – dons e contradons – “voluntárias” de um conjunto amplo de artigos, ritos, serviços militares e religiosos, festas, mulheres etc. O *potlatch* guarda um sentido de rivalidade em torno de valores como prestígio e honra, generosidade e hospitalidade, de trocas de presentes, gentilezas, indo até a “destruição de riquezas” em atos de esbanjamento e suntuosidade. Em sua origem chinook, o termo *potlatch* quer dizer estritamente “dádiva” (*don*); em sua extensão, significa essencialmente “alimentar”, “consumir”. Fundamental parece ser o fato de que essa prática de dádivas e contradádivas, tendo sua origem religiosa nos banquetes sacrificiais, envolvem sempre os sentidos de *destruição*, de *disputa* de riquezas e de *sacrifício*, sentidos correspondentes às suas três obrigações fundamentais de *dar*, *receber* e *retribuir*. “Dar é já destruir”, diz Mauss (1980, p. 201), advertindo para o sentido de competição que há na oferta suntuosa de presentes, banquetes etc., oferta que é ela própria um sacrifício da coisa ofertada. Nas palavras de Mauss, “a destruição propriamente dita parece constituir uma forma superior

de gasto [*dépense*].<sup>6</sup>

A origem religiosa da *dépense* é importante, pois remete precisamente às práticas de ritos de sacrifício, de refeições sacrificiais, práticas inseparáveis da relação com o sagrado-impuro do heterogêneo, como também da celebração e da festa, que são tão importantes na análise de Freud sobre o tabu, com base na qual Bataille pensa as práticas de *afirmação* e incorporação do *heterogêneo* nas religiões primitivas. Partindo de descrições etnográficas, Durkheim já havia observado, nas religiões primitivas, basicamente no totemismo, “crenças e práticas que não visam fins estreitamente utilitários”. Ainda que Durkheim (1991, p. 47 et seq.) as pense numa perspectiva diversa da de Freud, certamente não passaram despercebidas a Bataille as suas observações sobre “o elemento recreativo e estético dessas práticas”: “estranhas a todo fim utilitário, elas fazem esquecer aos homens o mundo real, para transportá-los a outro onde sua imaginação está mais à vontade; elas distraem”. Para Bataille, a extensão dessas práticas a outros costumes sociais no sentido do *potlatch* permite preservar – no conceito de *dépense improdutive* – uma noção comum entre as práticas relativas ao sagrado e as demais práticas que escapam ao “útil” da sociedade homogênea. Em outras palavras, pensar a produção como exclusão que encontra em si seu fim é também pensá-la como “pura perda”, como *dépense improdutive*.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> É interessante notar as considerações de Émile Benveniste, que, discutindo o ensaio de Mauss, encontra no termo francês *dépense* um correspondente do grego *dapáne*, que significa um gasto ligado à rivalidade, ao prestígio, e significa também – do mesmo modo que *potlatch* – consumo, destruição: “*dépense* festive et somptueuse, offrande qui est large consommation de nourriture, faite pour le prestige et ‘en pure perte’” (Benveniste, 1966, p. 323-324). Esta observação de Benveniste ressalta o caráter de “pura perda” do uso da palavra *dépense* por Bataille.

<sup>7</sup> Benveniste (1966, p. 324) observa também que no termo latino *damnum* (cuja raiz seria a mesma do grego *dapáne*) só restou o sentido do “dano sofrido”, da perda material imposta juridicamente a alguém: “a ‘perda’ que é prejuízo e não mais sacrifício voluntário, logo um detrimento ou uma penalidade em vez de um desperdício munificente”. Bataille está interessado em tomar o sentido da *dépense*, “perda, destruição, consumo”, como atividade voluntária, contra a *dépense*, “prejuízo, despesa ou gasto de dinheiro”.

**O inconsciente e o heterogêneo.** O que mobiliza Bataille nessas formulações é o interesse em assumir o ponto de vista do heterogêneo, daí que ele fale de uma “heterologia”, “Ciência do inteiramente outro” (*Science de ce qui est tout autre*) (Bataille, 1970b, p. 61), ou ainda, do “conhecimento da *diferença não explicável*” (Bataille, 1970d, p. 345). No seu entendimento, “as dificuldades que se opõem à revelação das formas *inconscientes* da existência são da mesma ordem daquelas que se opõem ao conhecimento das formas *heterogêneas*” (idem, p. 344-345), sendo o próprio *inconsciente* uma forma de *heterogêneo*. Ele tem em vista aqui, como conceito fundamental para a compreensão da realidade heterogênea, o conceito freudiano de “recalcamento” (*Verdrängung*; em francês, *refoulement*) (idem, p. 345).<sup>8</sup> Essa aproximação com a psicanálise não ocorre à toa. Psiquicamente, a realidade heterogênea, enquanto composta por elementos socialmente recalçados (*refoulés*), também conhece, segundo Bataille, o processo que Freud chamou de “deslocamento” (*Verschiebung*; em francês, *déplacement*). Assim, diz Bataille (idem, p. 347), a realidade heterogênea se apresenta como uma “carga” (*charge*), “passando de um objeto para outro de uma maneira mais ou menos arbitrária, mais ou menos como se a variação tivesse lugar não no mundo dos objetos, mas unicamente nos julgamentos do sujeito”, de modo que “o sujeito tem a possibilidade de deslocar [*déplacer*] o valor excitante de um elemento para outro análogo ou vizinho”. Em outras palavras, ocorre um processo de *simbolização* dos elementos socialmente recalçados; e, diz Bataille (ibidem), “na realidade heterogênea, os símbolos carregados de valor afetivo têm a mesma importância que os elementos fundamentais”.

Por definição, o heterogêneo não pode ser objeto de um conhecimento positivo pelas ciências, pois estas são voltadas aos elementos homogêneos e compõem um processo de “apropriação intelectual”, de homogeneização (Bataille, 1970b, p. 62).<sup>9</sup> A

---

<sup>8</sup> Para essas e outras correspondências entre as categorias freudianas e suas traduções para o francês, correspondências que têm aqui apenas a função de melhor identificar a relação entre Bataille e Freud, ver Laplanche e Pontalis (1992).

<sup>9</sup> É neste sentido também que Bataille (1970d, p. 345-346) rejeita a identificação durkheimiana do *sagrado* ao *social*, identificação que expressa uma tendência da ciência em representar o homogêneo, recusando a presença do heterogêneo.

aproximação do heterogêneo supõe, portanto, a consciência da “obstinação inconsciente” presente em seus fenômenos, e não pode ser “alcançado” senão por “negação” (como, para Freud, as representações recalçadas também só se apresentam sob a forma “negativa” dos sintomas, dos sonhos...). Se o heterogêneo é aquilo que, socialmente, é excluído, se nele há o aspecto do intocável e mesmo do impuro, sendo, portanto, inassimilável, “essa impossibilidade, que diz respeito à base da assimilação social, diz respeito ao mesmo tempo à assimilação científica” (Bataille, 1970d, p. 344). Isso também explica, em certa medida, o interesse de Bataille pelas descrições etnográficas das experiências religiosas dos chamados primitivos e a interpretação delas pela psicanálise freudiana, pois a estrutura de conhecimento do heterogêneo se encontra no “pensamento místico dos primitivos” e nas representações oníricas: “ela é idêntica à estrutura do *inconsciente*” (idem, p. 347).

Assim, o projeto materialista de um conhecimento do heterogêneo em Georges Bataille se aproxima dos procedimentos da psicanálise, pois só se pode ter acesso ao heterogêneo, do ponto de vista teórico, através do processo de interpretação da simbolização que o recalque e a censura produzem. Do mesmo modo, o gasto improdutivo, situado no vasto campo do heterogêneo, se constitui numa forma de realização do desejo, tão inadequada à realidade social dominante quanto a heterologia o seria às epistemologias estabelecidas.

Artigo recebido em 07.01.2013, aprovado em 03.08.2013

### Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* [1995]. Tr. br. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Materialismo e dialética em Georges Bataille. *Philosophos* (UFG), v. 15, p. 83-102, 2010.

- BATAILLE, Georges. Le langage des fleurs. *Œuvres complètes*, t. I. Paris: Gallimard, 1970a.
- \_\_\_\_\_. La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (1). *Œuvres complètes*, t. II. Paris: Gallimard, 1970b.
- \_\_\_\_\_. La notion de dépense. *Œuvres complètes*, t. I. Paris: Gallimard, 1970c.
- \_\_\_\_\_. La structure psychologique du fascisme. *Œuvres complètes*, t. I. Paris: Gallimard, 1970d.
- BENVENISTE, Émile. Don et échange dans le vocabulaire indo-européen. In: *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard, 1966.
- DURKHEIM, Émile. *Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912]. Paris : Librairie Générale Française, 1991.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Alguns pontos de concordâncias entre a vida mental dos selvagens e dos neurótico. Tr. br. Órizon Carneiro Muniz. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974a.
- \_\_\_\_\_. *Totem und tabu (Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker)*. Freud-Studienausgabe, Band IX. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974b.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LAPLANCHE, PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. Tr. br. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

**NIETZSCHE E O NASCIMENTO DA FILOSOFIA GREGA**

**NIETZSCHE Y EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA GRIEGA**

**NIETZSCHE AND THE BIRTH OF GREEK PHILOSOPHY**

**Fernanda Bulhões**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: fernandabulhoes@hotmail.com

**Resumo:** Professor de filologia clássica, apaixonado e conhecedor da civilização helênica, o jovem Nietzsche desenvolveu a sua própria interpretação sobre o nascimento da filosofia, o seu contexto – a passagem do mundo homérico para o universo trágico – e as teorias apresentadas pelos primeiros filósofos gregos, considerados homens geniais que criaram tanto uma nova forma de pensar o mundo como uma nova linguagem conceitual. Este artigo tem como finalidade apresentar e articular algumas das ideias que a singular interpretação, pouco conhecida, do jovem filólogo-filósofo nos oferece.

**Palavras-chave:** filosofia, unidade, devir, Tales, Anaximandro.

**Resumen:** Profesor de filología clásica, apasionado y conocedor de la civilización helénica, el joven Nietzsche desarrolló su propia interpretación sobre el nacimiento de la filosofía, su contexto – el pasaje del mundo homérico para el universo trágico – y las teorías presentadas por los primeros filósofos griegos, considerados hombres geniales que crearon tanto una nueva forma de pensar el mundo como un nuevo lenguaje conceptual. Este artículo tiene como finalidad presentar y articular algunas de las ideas que la singular interpretación, poco conocida, del joven filólogo-filósofo nos ofrece.

**Palabras clave:** filosofía, unidad, devenir, Tales, Anaximandro.

**Abstract:** Professor of classical philology, *connoisseur* of the Hellenic civilization, the young Nietzsche developed his own interpretation of the birth of philosophy, its context and the theories of the first Greek philosophers, considered as men of genius that created a new way to think the world and a new conceptual language. This paper aims to articulate some ideas of the singular interpretation that the young philologist-philosopher offered to us.

**Keywords:** philosophy, unity, becoming, Thales, Anaximander

Segundo o jovem Nietzsche – brilhante professor de filologia clássica da Universidade de Basileia e iniciante na carreira de filósofo –, a filosofia quando surgiu na Grécia, na época trágica, séculos VI e V a.C., se revelou “na sua forma mais pura e mais grandiosa” (Nietzsche, 1994, p. 83). Aí foram inventados os “tipos principais do espírito filosófico, aos quais toda a posteridade nada acrescentou de especial” (Nietzsche, 1987, p. 20). Conforme o professor, nos “filósofos arcaicos” o pensamento e a vida eram indissociáveis. Não existia separação entre teoria e prática. Eles viviam como pensavam e pensavam como viviam. O pensamento constituía “um apoio para a vida e não para o conhecimento erudito, apoio a partir do qual se salta para o alto” (Nietzsche, 1987, p.19).

Desde 1869, quando foi convidado a assumir a cátedra de filologia clássica em Basileia, Nietzsche intencionava ministrar um curso sobre os primeiros filósofos gregos<sup>1</sup> e com esse objetivo foi

---

<sup>1</sup> É importante esclarecer que encontramos nos textos de juventude de Nietzsche dois modos distintos de agrupar os primeiros filósofos gregos: o primeiro, numa sequência que vai de Tales a Sócrates, o segundo, numa série que vai de Tales a Demócrito. Isso acontece porque Sócrates é visto por Nietzsche por dois ângulos distintos: como o último dos filósofos “puros” (Platão seria o primeiro filósofo misto) e como o primeiro filósofo do “otimismo teórico”. Neste caso, Sócrates é visto como um homem-símbolo que marca o fim da antiga civilização grega e o início de uma nova cultura fundada num “duvidoso iluminismo”. Considero que tal dualidade não é contraditória já que as duas formas de agrupar os primeiros filósofos são elaboradas a partir de parâmetros diferentes, mas não opostos. A respeito da interpretação de Nietzsche sobre Sócrates publiquei dois artigos: BULHÕES, F. M. “Críticas e elogios de Nietzsche a Sócrates”. In *O que é metafísica?* Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica. Jaimir Conte (Org.). Natal,

redigindo (de 1869 a 1872) um denso e detalhado manuscrito intitulado *Os filósofos pré-platônicos* em que constam inúmeras fontes bibliográficas por ele utilizadas e também extensos comentários desenvolvidos a partir de seus estudos. Esse manuscrito, conhecido como as *Lições*, está, por assim dizer, por trás de seu pequeno e sintético texto póstumo produzido, mas não inteiramente concluído, em 1873, *A filosofia na época trágica dos gregos*.

Ainda no período de sua juventude, logo após publicar seu primeiro e polêmico livro, *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche escreve de 1872 a 1875 uma série de textos em forma de aforismos sobre os filósofos arcaicos: *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento*, outono-inverno de 1872, *O filósofo como médico da civilização*, primavera de 1873, *A ciência e a sabedoria em conflito*, 1875. Esses escritos, juntos de *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, iriam compor *O livro do filósofo* que foi mais um dos vários livros inacabados e não publicados de Nietzsche. Nesses escritos, como também no pequeno ensaio (que seria um prefácio de um outro livro) *Sobre o pathos da verdade*, de 1872, o filólogo-filósofo tece considerações bastante perspicazes e amadurecidas sobre questões que permeiam toda a história da filosofia, entre elas: a relação entre filosofia, arte, ciência e religião; o valor da filosofia e da arte em relação à vida; a formação da linguagem e do pensamento lógico, conceitual; a relação entre as sensações, sentimentos e pensamento; a presença da – ilógica – imaginação e sua relevância na construção do raciocínio lógico; o “*pathos* da verdade” como o ponto de partida das teorias filosóficas; o caráter antropomórfico do conhecimento; a necessidade de estabelecer verdades e mentiras na vida social etc.

Mas, apesar da evidente e intensa admiração de Nietzsche sobre os mais antigos filósofos gregos, todos os seus escritos a esse respeito são póstumos. Vale dizer que em seu primeiro livro publicado, *O Nascimento da Tragédia*, encontramos sua interpretação sobre a passagem da cultura homérica para a época

---

EDUFERN, 2011. E BULHÕES, F. M. “Sócrates: o abismo mais profundo e a mais alta elevação”. In *Assim Falou Nietzsche III. Para uma filosofia do futuro*: Charles Feitosa/ Miguel Barrenechea (Org.). Rio de Janeiro, 7 Letras, 2001.

trágica, além, é claro, sua visão sobre os elementos que constituem a arte trágica, mas não encontramos nenhuma palavra a respeito da filosofia que na mesma época trágica surgiu e se desenvolveu. As análises. Este artigo tem como finalidade elucidar alguns aspectos da interpretação desenvolvida pelo então professor de filologia sobre a filosofia arcaica que permaneceu obscura e dispersa nos seus escritos póstumos.

**Época trágica: cai o mito e surgem os inovadores e ousados filósofos.** A filosofia não surgiu na Grécia na época trágica por acaso. Nesse período, a cultura homérica e o pensamento mítico estavam em crise. Novos valores surgiam e uma atitude questionadora se desenvolvia. O surgimento dos filósofos, por um lado e, por outro, dos poetas líricos e trágicos, era um sinal de que grandes mudanças ocorriam. Diz Nietzsche: “Eles (os filósofos) e a arte ocupam o lugar do mito que está desaparecendo” (Nietzsche, 2001, p. 3).

No período histórico denominado por Nietzsche trágico, os mitos e os valores do mundo homérico são totalmente questionados. De acordo com *O Nascimento da Tragédia*, a cultura homérica é uma “cultura apolínea” (Nietzsche, 1992, p.35)<sup>2</sup>, caracterizada por uma “fantástica exaltação da vida” (Nietzsche, 1992, p. 36). O homem homérico é extremamente vital e radiante. Ele olha o mundo através de um “espelho transfigurador” (Nietzsche, 1992, p. 37) que o faz ver em todos os lugares a presença dos magníficos deuses. Aliás, nesse mundo radiante, os homens se consideram semelhantes aos deuses, já que a vida que eles, mortais, vivem é a mesma vivida pelos imortais. Por isso, diz Nietzsche, “os deuses legitimam a existência humana pelo fato de eles próprios a viverem” (Nietzsche, 1992, p. 37).

A existência de tais deuses sob o radioso clarão do sol é entendida como algo em si digno de ser desejado e a verdadeira dor dos homens

---

<sup>2</sup> “(...) o mesmo impulso que se materializou em Apolo, engendrou todo o mundo olímpico e, nesse sentido, Apolo deve ser reputado por nós como um pai desse mundo” (Nietzsche, 1992, p. 37).

homéricos está em separar-se dessa existência, sobretudo em rápida separação, de modo que (...) poder-se-ia dizer: “A pior coisa de todas é morrer logo, a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (Nietzsche, 1992, p. 37).

Movido pelo “impulso apolíneo da beleza” (Nietzsche, 1992, p. 37), o homem homérico vive como se estivesse sonhando e embalado por esse sonho diz: é um sonho e quero continuar a sonhá-lo. Nietzsche compara o efeito benéfico da “magia terapêutica” de Apolo com os sonhos e o sono<sup>3</sup>. O véu apolíneo propicia o esquecimento dos aspectos terríveis da existência, estimulando o prazer e irradiando a alegria. Apolo esconde nas profundezas todo o lado terrível, grotesco, titânico da existência e deixa na superfície somente a bela aparência. Nesse sentido, Apolo é o deus que legitima a existência individual<sup>4</sup>. Oferecendo o sonho e a ilusão, ele fortalece o indivíduo que passa a sentir-se seguro e confiante como se fosse um deus.

Em *O nascimento da tragédia*, para exemplificar o poder apolíneo de ilusão, Nietzsche cita Schopenhauer e sua metáfora de um barqueiro que, sob os efeitos gerados pelo Véu de Maia (noção retirada da filosofia dos Vedantas), em seu bote ínfimo enfrenta corajosamente o mar enfurecido:

Poderia valer em relação a Apolo aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no Véu de Maia, na primeira parte de *O mundo como vontade e representação*: “Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiante na frágil embarcação, da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação]’. Sim, poder-se-ia dizer de Apolo que nele obtiveram a mais sublime expressão a inabalável confiança nesse *principium* e o tranquilo ficar aí sentado de quem nele está preso, e poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*,

---

<sup>3</sup> “o nosso ser mais íntimo, o fundo comum a todos nós, colhe no sonho uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade” (Nietzsche, 1992, p. 29).

<sup>4</sup> “Eis o verdadeiro desígnio artístico de Apolo: sob o seu nome reunimos todas aquelas inumeráveis ilusões da bela aparência que, a cada instante, tornam de algum modo a existência digna de ser vivida e impelem a viver o momento seguinte” (Nietzsche, 1992, p. 143).

cujo gesto e olhar nos falam de todo o prazer e de toda a sabedoria da “aparência”, juntamente com a sua beleza (Nietzsche, 1992, p. 30).

O que corresponde em Schopenhauer ao efeito do Véu de Maia, em Nietzsche, corresponde ao efeito do poder de Apolo. A imagem do destemido e iludido barqueiro serve para ilustrar o grego da época homérica que, envolvido pela magia apolínea, vive “apoiado e confiante no *principium individuationis*”. Essa metáfora mostra nitidamente que o indivíduo, apesar de frágil e vulnerável, quando iludido em relação a sua própria força sente-se seguro e poderoso até mesmo diante da morte iminente. Por ter conhecido os horrores da existência e ter uma aptidão natural ao sofrimento, o homem homérico precisava da proteção de Apolo assim como o homem comum precisa dormir e sonhar para continuar a viver.

Apolo reinou no período homérico sozinho até que na época trágica Dioniso, o deus do êxtase místico, e seu companheiro, o sábio Sileno, entram em cena e abalam as estruturas da cultura apolínea cujos valores éticos eram ditados pela aristocracia guerreira e pelos preceitos délficos de medida e moderação. Em oposição ao saber apolíneo e sua fantástica exaltação da vida, Sileno ensina que o maior bem é não ter nascido e o segundo é morrer o quanto antes<sup>5</sup>. As palavras desse saber pessimista de Sileno junto do saber dionisíaco, que também apontava para a condição miserável e efêmera do indivíduo (mas o levava a uma experiência de êxtase místico que abolia as fronteiras individuais e proporcionava a fusão, por um instante, com o Uno-primordial), ecoam na época trágica e destroem de vez a ilusão apolínea. Nos séculos trágicos, “o engano apolíneo é rompido e destruído” (Nietzsche, 1992, p. 129). Quebra-se o espelho que transfigurava

---

<sup>5</sup> Nietzsche conta em *O nascimento da tragédia* a história do sábio Sileno com o Rei Midas: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dioniso. Quando por fim ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras:- ‘Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer’” (Nietzsche, 1992, p 36).

tudo em beleza. Mas, diferente dos outros povos, os gregos não sucumbiram ao dionisíaco bárbaro que levava consigo uma “desenfreada licença sexual” e uma terrível “mistura de volúpia e crueldade” (Nietzsche, 1992, p. 33). Eles, num ato excepcional, conseguiram transformar o dionisíaco bruto em um dionisíaco artístico graças ao “milagroso” pacto de paz entre Apolo e Dioniso, de modo que o aspecto abominável, animalesco e mortífero do deus da embriaguez foi controlado.

É extremamente interessante notar que o desmoronamento da “montanha mágica do Olimpo” (Nietzsche, 1992, p 36) cujo saber protegia e fortalecia o heroico indivíduo criou as condições e o solo propício de onde brotou a filosofia e a arte trágica. Da aliança entre Apolo e Dioniso surgiu a tragédia assim como destruição da ingênua visão de mundo homérica nasceu a filosofia. Nietzsche ressalta que o filósofo surge exatamente nesse perigoso período de desilusão e de descrença, “o filósofo não surge por acaso, quando surge, nos séculos sexto e quinto, entre os perigos enormes e as tentações de uma vida secularizada” (Nietzsche, 1987, p. 21). “É nas épocas de grande perigo que aparecem os filósofos – no momento em que a roda gira com velocidade cada vez maior” (Nietzsche, 1992, p. 3). O filósofo surge num ambiente em que um vazio pairava no ar: “cada um dos filósofos gregos expressa uma angústia: e nesta lacuna insere o seu sistema. Edifica o seu mundo sobre esta lacuna” (Nietzsche, 1992, p. 5).

Mas a época trágica não é apenas perigosa, ela é, sobretudo, vitoriosa, já que nela os gregos conseguiram transformar a instabilidade e a insegurança próprias de uma fase de crise profunda em valiosos frutos: a tragédia e a filosofia. Por isso, diz Nietzsche, no período trágico vigorava “uma plena maturidade viril, uma alegria ardente de uma idade adulta corajosa e vitoriosa” (Nietzsche, 1987, p. 18).

Nos escritos póstumos de juventude, Nietzsche exalta o caráter ousado e inovador que movia os primeiros filósofos gregos e apresenta o nascimento da filosofia como sendo inseparável de uma atitude crítica e revolucionária que ousou contestar os valores que por séculos serviram como parâmetro ético, moral, religioso e político para a civilização helênica. A nova geração de filósofos ousou pensar o mundo de um modo absolutamente inédito.

Pode-se apresentar estes filósofos arcaicos como aqueles para os quais a atmosfera e os costumes gregos são uma cadeia e uma prisão: por isso eles se emancipam (combate de Heráclito contra Homero e Hesíodo, de Pitágoras contra a secularização, de todos contra o mito, sobretudo Demócrito). Eu os vejo como precursores de uma reforma dos gregos: mas não como os precursores de Sócrates. Ao contrário, sua reforma não vingou, e em Pitágoras persiste no estado de seita. Um conjunto de fenômenos contém todo esse espírito de reforma (Nietzsche, 1987, p. 90).

Nietzsche destaca o “espírito de reforma” presente nos filósofos arcaicos como também o sentimento de segurança que possuíam em relação às suas próprias convicções e o desprezo pelas opiniões alheias. Todos eram absolutamente seguros de suas verdades e gozavam de uma elevada autoestima. Nietzsche os apresenta como altivos e orgulhosos, homens de uma “solidão extraordinária” (Nietzsche, 1987, p. 20). “Tais homens vivem em seu próprio sistema solar” (Nietzsche, 1985, p. 110). Pitágoras e Empédocles, por exemplo, que se consideravam verdadeiros deuses, tentaram implantar novos costumes (novos ritos de purificação, por exemplo) e acabar com antigos hábitos (por exemplo, o de comer carne). Xenófanes, nos fala Nietzsche, também levou uma vida extraordinária, um poeta viajante, um sábio contador de histórias, um filósofo místico que pressentiu a unidade de todas as coisas, unidade mística, segundo Nietzsche, própria do século VI. “Em sua ousada condenação dos costumes vigentes ele não tem par na Grécia (...) Com ele a liberdade do indivíduo está no seu ponto mais alto” (Nietzsche, 1985, p. 148).

O estilo solitário e orgulhoso dos primeiros filósofos aparece com enorme ênfase em Heráclito, o filósofo que não precisava do reconhecimento dos mortais apesar destes precisarem dele: “Heráclito era orgulhoso: e quando, em um filósofo há orgulho, é um grande orgulho. Sua atuação nunca o aponta a um ‘público’, à aprovação das massas (...). Traçar solitariamente o caminho é próprio da essência do filósofo” (Nietzsche, 1985, p. 109)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Continua Nietzsche: “(...) o mundo precisa eternamente da verdade, precisa, portanto eternamente de Heráclito, embora ele não precise do mundo. Que *Ihe* importa a sua glória? A glória dos ‘mortais em incessante fluxo!’, como ele brada com desdém. A sua glória importa aos homens não a ele; a imortalidade da

Nas *Lições*, Nietzsche aponta para o fato de que o filósofo surgiu se diferenciando da figura dos antigos sábios que eram de três tipos: “o *príncipe patriarca* rico de experiência, o *aedo inspirado*, e o *sacerdote iniciado*” (Nietzsche, 1994. p. 102). Embora distintos, o rei, o poeta e o sacerdote, possuíam algo em comum: acreditavam nos mitos e nos ritos. Crença não compartilhada pelo filósofo. Por isso, além de ter sido considerado por seus contemporâneos um dos Sete Sábios<sup>7</sup>, Tales foi também reconhecido como o primeiro filósofo. Conforme Nietzsche: “Tales se diferencia (dos outros sábios) porque é *não-mítico*. Sua contemplação se completa em conceitos. (...). Tales pôs um princípio de onde ele tira suas conclusões: ele é o primeiro a sistematizar” (Nietzsche, 1994. p. 110). Porém, “poderia alguém objetar que essa mesma capacidade de sistematização já se encontrava nas cosmogonias as mais antigas” (na *Ilíada*, na *Teogonia*, nas teogonias órficas, de Ferecídes de Siros etc). Contra essa objeção Nietzsche argumenta: nessas cosmogonias a capacidade intelectual de sistematização ainda estava a serviço dos mitos e dos cultos. Somente com Tales o pensamento realmente tornou-se livre dos mitos.

Diferente dos antigos gregos do período homérico, para os quais a natureza era uma manifestação disfarçada dos deuses e a vida humana era um bem supremo a ser celebrado continuamente, o filósofo vê o mundo como um enigma a ser decifrado. Como ele contestou o poder dos mitos de dizer o que é o mundo e o sentido da existência, ele vive sem saber o significado das coisas por mais simples e cotidianas que elas sejam. Seu sentimento é de espanto,

---

humanidade precisa dele, ele não precisa da imortalidade do homem Heráclito”, (Nietzsche, 1985, p. 110).

<sup>7</sup> Nietzsche destaca como uma das qualidades mais significativas da cultura helênica o reconhecimento do alto valor da sabedoria. O povo grego pode ser conhecido como aquele que mais valorizou a sabedoria, prova disso é a grande importância que davam aos Sete Sábios: “A consagração dos Sete Sábios é um dos grandes traços característicos dos Gregos: outros povos têm santos, os gregos têm sábios” (Nietzsche, 1994, p. 82). É tão grande o respeito em relação aos sábios que o sentimento de admiração chega a ser uma espécie de adoração religiosa. Por isso Nietzsche considera a lista (variável) dos Sete Sábios uma forma de “canonização dos sábios”, um acontecimento similar à canonização dos santos feito pela Igreja católica.

de admiração, diz Nietzsche: “eis aqui o verdadeiro sinal da aptidão filosófica: a surpresa diante do que se encontra sob nossos olhos” (Nietzsche, 1994. p.86). Nesse ponto, o filósofo alemão estava de acordo com Platão, Aristóteles e Schopenhauer que também ressaltavam a ideia de que a admiração é “o sentimento filosófico por excelência”<sup>8</sup>.

**Tales e a primeira expressão filosófica: “Tudo é Um”.** Nietzsche considera que Tales de Mileto com sua célebre frase “a água é o princípio de todas as coisas” inaugura a filosofia grega por três razões: “em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora em estado de crisálida, está contido o pensamento: “Tudo é um”” (Nietzsche, 1985, p. 10).

De acordo com Nietzsche, o fato de o enunciado de Tales tratar sobre a origem das coisas não é uma característica original da filosofia já que o pensamento mítico já o fazia. Mas a segunda característica do enunciado, não utilizar imagem ou fábula, é realmente inédita e mostra que Tales é um “criador e mestre que começou a sondar as profundidades da natureza sem fábulas fantasiosas” (Nietzsche, 1985, p. 12). Imbuído por seu espírito científico, Tales foi além dos mitos cujas histórias sempre giram em torno de sujeitos – divindades – e suas ações. Como astrônomo e matemático, ele possuía um “entendimento calculador” (Nietzsche, 1985, p. 11) capaz de enxergar por todos os lados relações de causalidade, por isso viu a natureza como natureza e não mais como uma máscara dos deuses. Nietzsche observa que existe em

---

<sup>8</sup> Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer cita Platão: “É pelo esforço de se livrar de qualquer dúvida que o homem se torna filósofo, verdade que Platão exprime dizendo que ‘o espanto - *taumatein* - é o sentimento filosófico por excelência” (Schopenhauer, 2005, p. 47). Aristóteles, na célebre passagem da *Metafísica* - Livro A, afirma que o espanto é o que “leva e levou os primeiros homens à especulação filosófica. No início, sua admiração voltava-se para as primeiras dificuldades que se apresentavam ao espírito; depois, progredindo pouco a pouco, estenderam sua investigação a problemas mais importantes tais como os do fenômeno da lua, os do sol e das estrelas, e, enfim, à gênese do Universo. Ora, perceber uma dificuldade e admirar-se é reconhecer a própria ignorância”.

Tales um olhar científico que o fez questionar a linguagem fabulosa dos mitos e inventar a linguagem racional da filosofia. Nesse sentido, Nietzsche aproxima o discurso filosófico ao discurso científico.

Poderíamos pensar que a invenção de uma linguagem lógica-racional que não utiliza imagens e concebe o princípio do universo sem recorrer aos deuses já seria o suficiente para atribuir a Tales o início da filosofia. Porém, na interpretação nietzschiana, a terceira razão é imprescindível para que Tales tenha sido o primeiro filósofo: a sua percepção totalmente inusitada de que Tudo é Um. Embora em “estado de crisálida”, isto é, apesar de não ter dito explicitamente Tudo é Um, a frase de Tales mostra que seu olhar vislumbrou a totalidade do real e não apenas um aspecto da realidade. Por isso, para Nietzsche, não há dúvida de que a sua teoria de que tudo veio da água é filosófica – e não científica – já que diz respeito a todas as coisas e não apenas a um aspecto particular da realidade:

Se (Tales) tivesse dito: “Da água provém a terra”, teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável. Mas ele foi além do científico. As parcas e desordenadas observações da natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização (...) (Nietzsche, 1992, p. 37).

Ou seja, em Tales, o talento filosófico pulsou mais forte e se sobrepôs ao talento científico. Como consta nas *Lições*, em contraste com os antigos sábios, o filósofo “não se limita a uma filosofia esporádica, por sentenças isoladas; não se limita a uma grande descoberta científica. Mas ele quer a totalidade” (Nietzsche, 1994, p. 88) <sup>9</sup>. Como dizia Schopenhauer, tão influente e próximo do jovem professor, o que é próprio do filósofo é ver “o mundo em seu

---

<sup>9</sup> Segundo as *Lições*, a filosofia surgiu ultrapassando “1- o estado mítico da filosofia; 2. A forma esporádica-sentenciosa da filosofia; (3. A ciência isolada). O primeiro por um pensamento conceitual; o segundo pela sistematização, (o terceiro pela construção de uma imagem de mundo)” (Nietzsche, 1994, p. 88).

conjunto”<sup>10</sup>, é ver a unidade na diversidade e a diversidade na unidade.

Assim, podemos dizer que se, por um lado, o filósofo é semelhante ao cientista por contestar as explicações míticas do mundo e utilizar o raciocínio lógico para construir suas teorias, por outro lado, diferente do cientista, o filósofo não se limita ao que lhe diz o seu “entendimento calculador” e se arrisca a pensar sem qualquer cálculo lógico que lhe sirva de base. O filósofo não caminha sobre um chão firme e seguro, ao contrário, ele, saltando sobre o insólito, sente e se surpreende com o universo em toda a sua magnitude. Dando razão a Aristóteles, Nietzsche considera que as teorias filosóficas se diferem das científicas porque tratam do que é “insólito, assombroso, difícil, divino e inútil”:

Aristóteles diz com razão: “Aquilo que Tales e Anaxágoras sabem será chamado de insólito, assombroso, difícil, divino, mas inútil, porque eles não se preocupavam minimamente com os bens terrenos”. Ao escolher e discriminar assim o insólito, assombroso, difícil e divino, a filosofia marca o limite que a separa da ciência, do mesmo modo que, ao preferir o inútil, marca o limite que a separa da prudência (Nietzsche, 1992, p. 12).

Quer dizer, Tales, e o filósofo arcaico de modo geral, ousa pensar para além dos limites da experiência, por isso enquanto o cientista tece com prudência teorias a partir do que percebe pelos sentidos, o filósofo de modo imprudente se arrisca em lançar hipóteses sobre o que não pode ser visto: o mundo em sua totalidade. Apesar de não terem qualquer finalidade prática, apesar de inúteis, as teorias filosóficas provam que o filósofo, num salto misterioso e ilógico, vislumbra o divino, isto é, vê o invisível e o eterno, vê que Tudo é Um.

Nas *Lições*, Nietzsche apresenta uma definição grega de filosofia: a filosofia é “a arte de representar em conceitos a imagem de tudo o que existe. Tales foi o primeiro a satisfazer essa definição” (Nietzsche, 1994, p. 88). Isto é, para Nietzsche, o filósofo, inspirado

---

<sup>10</sup> Schopenhauer também define a filosofia como um saber sobre a totalidade do real: “A filosofia é uma soma de juízos bastante universais, cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo no seu conjunto, sem nada excluir” (Schopenhauer, 2005, p. 137).

por suas próprias e humanas percepções, vê uma realidade invisível aos olhos físicos. Ele vai além da multiplicidade e apreende a unidade na diversidade. Seu pensamento é conceitual, vai além das imagens que são sempre singulares. Tales viu uma “água” que, por estar na raiz de todas as coisas (*arché*), perpassa tudo o que existe unificando a múltipla realidade. A água de Tales não está aqui nem ali nem lá porque está aqui, ali e lá simultaneamente. A água (ou o húmido, como entendia Aristóteles) significa todas as águas. Ela não é particular, é universal, nesse sentido, é conceito. Tales, portanto, é o primeiro a pensar de modo conceitual. E por se diferenciar dos antigos sábios, dos poetas inspirados e dos cientistas observadores, Nietzsche reconhece em Tales um mérito inigualável: “Conceber pela primeira vez o universo inteiro, tão heterogêneo, como a evolução de uma única matéria original revela uma liberdade e ousadia incríveis. É um mérito que ninguém pode ter outra vez” (Nietzsche, 1994, p. 110).

### **Anaximandro e o primeiro problema filosófico: o que é o devir?**

Diferente das narrativas míticas que contam histórias sobre os deuses e suas ações extraordinárias, o pensamento racional-filosófico se surpreende diante do que é comum e ordinário: “tornado livre, o intelecto põe seu olhar sobre as coisas e, agora, pela primeira vez, o *cotidiano* lhe aparece *digno de interesse, problemático*” (Nietzsche, 1994, p. 85). Mas, para o filósofo grego da época arcaica, o que é a realidade em seu estado mais comum e cotidiano? Responde Nietzsche: “O fenômeno mais cotidiano é o devir; com ele começa a Filosofia na Jônia” (Nietzsche, 1994, p. 86). O devir, portanto, é a primeira realidade que aparece aos olhos dos filósofos. Todos os sentidos e sensações lhe mostram a transformação constante de todas as coisas. Por isso, a filosofia nasce quando o devir suscita o *Taumatzein* (espanto, admiração). E a primeira questão da filosofia arcaica grega é: o que é o devir? Em torno desta giram outras indagações, tais como: o devir é o princípio de todas as coisas? Existe algo que não está submetido ao vir-a-ser? O devir teve princípio? O devir é eterno? Existe uma realidade antes do devir?

Anaximandro, segundo Nietzsche, “o grande sucessor” (Nietzsche, 1985, p. 17) de Tales, considera que todas as coisas que estão em devir – que têm uma existência individual e temporal – são determinadas e que tudo o que é determinado está fadado a perder a determinação que tem. Em outras palavras, “tudo o que é determinado desaparece. A determinação é o que leva à morte” (Nietzsche, 1994, p. 121). Sendo assim, todos os indivíduos que existem no devir estão destinados a desaparecerem. Toda a realidade submetida ao tempo está fadada a envelhecer, degenerar e morrer. Ou seja, na visão de Anaximandro aos olhos de Nietzsche, o devir é um processo de decadência, de declínio, pois “tudo o que alguma vez veio a ser também perece (outra vez), quer pensemos na vida humana, quer na água, quer no quente e no frio” (Nietzsche, 1985, p.17).

Para Anaximandro, todas as coisas que estão em devir morre, mas o devir, ele próprio, não morre. Ele é eterno, já que não teve princípio nem terá fim. Entretanto, o devir, para Anaximandro, não pode ser o princípio de todas as coisas. Nietzsche mostra a lógica deste raciocínio: Anaximandro considera que é preciso que exista o ser antes do devir: “o vir-a-ser eterno só pode ter sua origem no ser eterno” (Nietzsche, 1985, p. 19). Ou seja, o ser originário, o ser eterno, o *ápeiron*, não pode possuir nenhuma determinação<sup>11</sup>. Criticando outras interpretações que traduzem *ápeiron* como ilimitado ou infinito, Nietzsche está seguro de que o *ápeiron* deve ser compreendido e traduzido como indeterminado, pois se o ser originário fosse determinado ele teria tido um princípio e por isso teria um fim e, como todas as coisas determinadas, seria condenado à morte.

Anaximandro, diz Nietzsche, acredita que “o ser originário, assim denominado, está acima do vir-a-ser e, justamente por isso, garante a eternidade e o curso ininterrupto do vir-a-ser” (Nietzsche, 1985, p. 18). Vemos assim que a partir da visão do devir, Anaximandro supôs a existência de uma outra realidade que seria a

---

<sup>11</sup>Segundo a lógica de Anaximandro, é necessário que exista uma realidade primordial diferente do devir, visto que “tudo o que devém perece e não pode ser o princípio. Todo ser que possui qualidades determinadas é submetido ao devir. É por isso que o ser verdadeiro não deve possuir qualidades determinadas, senão ele pereceria” (Nietzsche, 1994, p. 121).

verdadeira realidade, o ser primordial. Desse modo, Anaximandro foi o primeiro filósofo a apresentar claramente a ideia de que existem dois mundos opostos e hierarquizados: um “mundo do ser verdadeiro e metafísico em oposição ao mundo físico, do devir e do declínio” (Nietzsche, 1994, p. 123). Isto é, de um lado e acima, o *ápeiron*, o ser verdadeiro, originário, uno, indeterminado, eterno e “atemporal”<sup>12</sup> (e que por ser indeterminado só pode ser conhecido de modo negativo); do outro lado e abaixo, as coisas múltiplas e determinadas, submetidas ao devir e ao tempo e, por isso mesmo, destinadas à morte.

Constatando que existem dois mundos separados<sup>13</sup>, Anaximandro pergunta: por que houve a separação do ser originário, do *ápeiron*? Como foi possível o determinado ter nascido, por declínio, do indeterminado, o temporal, do eterno? Se há uma unidade eterna, como foi possível ter nascido a pluralidade? Depois de perguntar, Anaximandro responde: existem dois mundos separados, mas não deveria existir. O mundo da multiplicidade, do tempo, do devir, é resultado de um processo de “injustiça”<sup>14</sup>. E porque há injustiça (*adikia*) as coisas se separam da realidade primordial, ganham uma determinação e sofrem até o momento em que perdem essa determinação e retornam ao ser primordial, o *ápeiron*.

Há, portanto, deduz Anaximandro, uma falta moral por trás do mundo do devir e da multiplicidade: “o devir é uma injustiça que deve ser expiada pela decomposição” (Nietzsche, 1994, p. 150). O processo que gera o devir é um processo criminoso, é algo que não deveria acontecer, mas como acontece, merece punição. Ou seja, porque há injustiça, há expiação. Porque existe crime, existe castigo. Anaximandro encontra assim uma explicação moral para o

---

<sup>12</sup> “(...) o tempo só existe para esse mundo individual, o *ápeiron*, ele é atemporal” (Nietzsche, 1985, p. 118).

<sup>13</sup> Nietzsche compara essa dualidade de mundos formulada por Anaximandro com as duas relevantes noções de Kant, de coisa-em-si e fenômeno: “a matriz de todas as coisas, por certo só pode ser designada negativamente pelo homem, como algo a que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser que aí está, e poderia, por isso, ser tomada como equivalente à ‘coisa-em-si’ kantiana” (Nietzsche, 1985, p. 18).

<sup>14</sup> “Tudo o que devém e declina expia uma falta e deve expiar as consequências de sua injustiça” (NIETZSCHE, 1985, p. 118).

sofrimento e a morte de tudo o que existe no devir. Todas as coisas expiam pelo crime de terem se diferenciado do ser originário. E esta expiação nunca termina, já que o devir é uma realidade eternamente amaldiçoada e condenada a pagar por suas injustiças. Nada, ninguém, pode salvar os seres que estão no mundo do devir: “sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-nos da maldição do vir-a-ser?” (Nietzsche, 1985, p. 18).

Por ter visto o devir não apenas como um processo físico, mas também como uma questão moral, Nietzsche considera que Anaximandro foi muito além de Tales (cuja façanha foi ter compreendido a pluralidade das coisas como um desdobramento de uma única realidade original, a água), pois foi o primeiro a perguntar pela origem deste mundo não apenas no seu aspecto físico, mas também pelo viés moral. Ele abriu as “perspectivas aos mais profundos problemas éticos. Tales se encontrava assim infinitamente superado” (Nietzsche, 1994, p. 118).

(Anaximandro) foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. Como pode perecer o que tem direito de ser! De onde vem aquele incansável vir-a-ser, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infindável lamento mortuário em todo reino do existir? (Nietzsche, 1985, p. 18)

A visão dualista, moralista e pessimista de Anaximandro sobre o devir marcou profundamente os dois primeiros séculos da filosofia grega: de Anaximandro “foi dado o impulso em direção às doutrinas dos Eleatas assim como em direção a Heráclito, a Empédocles etc” (Nietzsche, 1994, p. 118). Aliás, ao olhar a filosofia pré-socrática como um conjunto, Nietzsche a vê dividida em duas fases, a primeira marcada pela resposta de Anaximandro ao devir e a segunda pela resposta de Parmênides. Nos fala Nietzsche, a resposta ao devir “separa o pensamento pré-socrático em duas metades, sendo que a primeira pode ser chamada de anaximândrica e a segunda parmenídica” (Nietzsche, 1985, p. 146)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Parmênides “evidentemente teve na teoria de Anaximandro seu ponto de partida” (Nietzsche, 1985, p. 18).

Os primeiros filósofos que entram em choque com a visão dualista de Anaximandro foram Heráclito e Parmênides. Para estes, “o *ápeiron* e o mundo do devir estavam justapostos de maneira incompreensível, num dualismo brutal” (Nietzsche, 1994, p. 129). “Ambos procuravam uma saída daquela oposição e separação de uma dupla ordem do mundo” (Nietzsche, 1985, p. 146). Nesse ponto, nos fala Nietzsche, Heráclito e Parmênides se parecem, pois consideravam que existia apenas um único mundo, uma única realidade. Só que a semelhança acaba aqui, visto que, para Heráclito, o único mundo que existe é o do devir e, para Parmênides, é o do ser. Quer dizer, Heráclito e Parmênides igualmente partiram de Anaximandro e igualmente se opuseram a ele, mas foram para direções opostas: “Heráclito só vê o Um, mas no sentido oposto ao de Parmênides” (Nietzsche, 1994, p. 150)<sup>16</sup>.

**Finalizando.** De acordo com a ótica do jovem Nietzsche, o ponto de partida dos primeiros filósofos gregos é a natureza em seu constante vir-a-ser. Inclusive dos Eleatas que apesar de negarem a existência real do devir não negaram o fato de os sentidos o perceberem. O que os eleatas com sua teoria do ser negavam não era a visão efetiva do vir-a-ser, mas que essa visão fosse verídica<sup>17</sup>. Ou seja, na interpretação de Nietzsche, a questão fundamental da filosofia arcaica não é o ser, é, sim, o devir.

---

<sup>16</sup>Enquanto que para Heráclito a multiplicidade é o modo de ser do mundo e, por isso, o Um não é outra coisa senão o múltiplo, para Parmênides a multiplicidade não é real, é apenas uma ilusão que os sentidos apreendem, a única verdadeira realidade é a do ser.

<sup>17</sup> Conforme Nietzsche, Parmênides considera que o devir percebido pelos sentidos é pura ilusão, por isso ele “zangava-se com os seus olhos por verem o vir-a-ser e com seus ouvidos, por ouvi-lo. Seu imperativo era: ‘Não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo somente com a força do pensamento’”.

(Nietzsche, 1985, p. 150). Nietzsche comenta que Parmênides julgava que “restava para ele a tarefa de dar a resposta correta à pergunta: ‘o que é o vir-a-ser?’ E este era o momento em que ele precisava saltar para não cair, ainda que, talvez, para tais naturezas como a de Parmênides, todo salto equivalesse a uma queda”. (Nietzsche, 1985, p. 147)

Ao nos aprofundarmos nos textos sobre a filosofia arcaica grega produzidos por Nietzsche durante a sua juventude constatamos que ele, apaixonado e conhecedor da civilização helênica, desenvolveu uma visão própria e original sobre o nascimento da filosofia, o seu contexto – a passagem do universo homérico para o mundo trágico – e as teorias dos primeiros filósofos, considerados uma “república de gênios” (Nietzsche, 1987, p. 21), grandes homens que criaram tanto uma nova forma de pensar o mundo. Podemos dizer que, para Nietzsche, não é possível afirmar que foram os gregos os primeiros a filosofar, mas com certeza foram eles que apresentaram os problemas filosóficos fundamentais. Por isso, se alguém quiser saber o que é a filosofia não deve dirigir seu olhar para os primórdios da filosofia na Ásia ou no Egito, menos ainda olhar na direção dos filósofos modernos. Deve, sim, posar seus olhos sobre os filósofos arcaicos, pois foi entre eles que a filosofia apareceu com a altura que deve ter: “os Gregos souberam começar na altura própria, e ensinam mais claramente do que qualquer outro povo a altura em que se deve começar a filosofar” (Nietzsche, 1987, p. 18).

Artigo recebido em 23.04.2013, aprovado em 05.08.2013

### Referências

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa. São Paulo, Editora, UNESP, 2005

NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo, Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Les philosophes préplatoniciens*. Trad. Nathalie Fernand. Apresentação e notas: Paolo D'Iorio. Paris, Editions de Léclat, 1994.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na época trágica dos gregos* .  
Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa, Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na época trágica dos gregos* In  
*Os Pensadores*, volume “Os Pré-socráticos”. Trad. Rubens Torres  
Filho. São Paulo, Ed. Abril S.A, 1973.

**O DUALISMO KANTIANO E SUA CRÍTICA POR SCHOPENHAUER:  
CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CARÁTER ANALÓGICO  
DA FILOSOFIA PRÁTICA E SUAS LIMITAÇÕES**

**EL DUALISMO KANTIANO Y SU CRÍTICA POR SCHOPENHAUER:  
CONSIDERACIONES SOBRE EL CARÁCTER ANALÓGICO  
DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA Y SUS LIMITACIONES**

**KANT'S DUALISM AND ITS CRITICISM BY SCHOPENHAUER:  
ON THE ANALOGICAL FORM  
OF THE PRACTICAL PHILOSOPHY AND ITS LIMITATIONS**

**Dax Moraes**

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte  
E-mail: [oejblik@yahoo.com.br](mailto:oejblik@yahoo.com.br)

**Resumo:** O presente artigo dedica-se a uma crítica das bases do dualismo kantiano com relação a seu conceito de “autonomia” remetendo àquela já elaborada por Schopenhauer. A analogia entre noumeno e fenômeno, uma vez aplicada ao problema da liberdade pensada em seu conceito segundo as leis do conhecimento, não é capaz de superar o modo tradicional de pensar, a saber, a liberdade como uma espécie de causalidade. Desse modo, indicam-se primeiramente as maiores contribuições e principais insuficiências do sistema kantiano para então partir-se de Schopenhauer rumo ao que poderia ser um novo modo de pensar a liberdade como possibilidade ontológica ao invés de uma propriedade racional.

**Palavras-chave:** Liberdade. Vontade. Representação. Causalidade. Analogia. Dualismo.

**Resumen:** El presente artículo propone una crítica de las bases del dualismo kantiano en relación a su concepto de “autonomía”, remitiendo a la noción de autonomía elaborada por Schopenhauer. La analogía entre noumeno y fenómeno, una vez aplicada al problema de la libertad, pensada en su concepto según las leyes del conocimiento, no es capaz de superar el modo tradicional de pensar, a saber, la libertad como una especie de causalidad. De ese modo, se indican en primer lugar las mayores contribuciones y principales insuficiencias del sistema kantiano, para entonces partir de Schopenhauer rumbo a lo que podría ser un nuevo modo de pensar la libertad, en cuanto posibilidad ontológica, y no en cuanto propiedad racional.

**Palabras clave:** Libertad; Voluntad; Representación, Causalidad; Analogía; Dualismo.

**Abstract:** We deal in this paper with a critic on the basis of Kantian dualism concerning his concept of ‘autonomy’ and referring to that already raised by Schopenhauer. The analogy between noumenon and phenomenon applied to the problem of freedom as a concept thought according to the rules of knowledge doesn’t succeed to

surpass traditional way of thinking, which means freedom as a kind of causality. So, we firstly may point out Kantian major contributions as well the main system's insufficiencies and then depart from Schopenhauer toward what could be a new way of thinking about freedom as an ontological possibility, not a rational property.

**Keywords:** Freedom. Will. Representation. Causality. Analogy. Dualism.

Considerando o dualismo kantiano entre fenômeno e noumeno, sensível e inteligível, empreende-se aqui uma crítica das bases e pressupostos segundo os quais Kant estabelece seu conceito de autonomia, ou liberdade da vontade. A crítica, amparada naquela já levantada por Schopenhauer, dirige-se especialmente ao caráter analógico com que Kant procura pensar a ideia de liberdade aplicando princípios e regras do conhecimento, atitude que, a nosso ver, não é bastante à superação dos preconceitos fundamentais já estabelecidos pela tradição, muito embora, por outro lado, aponte para uma virada radical que não será levada a termo antes de Schopenhauer. Nesse sentido, mostrar-se-á que a deficiência de fundo do esforço kantiano reside no fato de haver consolidado a interpretação da liberdade como causalidade da razão. Em nosso percurso, começamos pela parte negativa da crítica de Kant – que estimamos como via para a compreensão positiva do ser-livre – onde se lança luz sobre a negatividade com que ordinariamente se concebe a liberdade, enraizada no amor-de-si. Em seguida, apontaremos as insuficiências – se não verdadeiros retrocessos – da parte positiva da crítica kantiana, encaminhando argumentos pela exigência de superação do dualismo e, portanto, pela constatação da impertinência da analogia entre sensível e inteligível nos moldes de Kant.

Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, já no início de sua terceira seção, reconhece que a liberdade pode receber uma definição negativa e outra positiva – esta última estimada como importante tarefa de seu projeto. Contudo, é justamente aí que virá a se encontrar acabada e mais explicitamente formulada a compreensão do homem como um ser “anfíbio”.

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas. (Kant, 2007, p. 93 [BA 97])

Esta é a definição *negativa* de liberdade, que, como afirma o próprio Kant no parágrafo seguinte, e grifamos, é “*infecunda para conhecer a sua essência*”. Percebe-se com clareza que é muito similar às definições explicitadas ou subentendidas ao longo da tradição. O que a vontade determina livremente, de modo a ser um princípio de ação ou mudança – uma *causalidade* –, exclui todo tipo de determinação externa que a condicione. Não se trata, todavia, de um mero princípio de movimento da alma, como em Aristóteles ou Descartes, sendo, antes, uma *espécie* de causalidade própria ao *agir humano*. Radicalizando a ideia de que a liberdade independe de determinações externas, Kant também recusa que a vontade deva se determinar pelo conteúdo material de representações, sejam elas de fins a se alcançar ou de verdades do juízo, pois toda intenção é a própria determinação da vontade para agir na produção de meios considerados *necessários* para fins *determinados*. Dado o que *desejo*, escolho deliberadamente os meios adequados para a satisfação desse desejo. Nesse caso, “liberdade de agir para...” sempre exige um complemento objetivo que condiciona a vontade, pelo qual se tem *interesse*, e a forma do juízo será a do condicional “Se quero *x*, então devo agir de modo *y*”. A ação “*y*” não é necessária apoditicamente por si, mas problemática ou assertoricamente *em função do* desejo de “*x*”. (Kant, 2007, p. 50-52 [BA 39-43]) Este “em função de” quer dizer que a *causa* do agir é o objeto do desejo, que é sempre desejo de algo não-atual e, portanto, *ausente*, denotando *falta* no querer. Ora, onde há falta, não há autossuficiência ou independência, tampouco livre deliberação, uma vez que o que se delibera deve ser adequado àquilo em vista de que se delibera – trata-se de uma *perspectiva* do sujeito empírico. Analisando a *forma* do juízo hipotético, ou condicional, Kant (2007, p. 53-54 [BA 44-45]) explicita que nesse caso se quer o(s) meio(s) indispensavelmente necessário(s) para se atingir o fim assumido: o

que se quer fazer, se quer técnica ou pragmaticamente segundo o que se quer atingir. Por isso, a deliberação sobre o agir, ou seja, a escolha dos meios, que Aristóteles estimava como a perfeição da vontade, não pode ser dita autônoma na medida em que não é a vontade livre a se dar a regra.

Por sua vez, aquilo sobre o que não se pode *deliberar*, ou seja, os fins a se alcançar, é comumente estimado como objeto próprio do ser-livre, sobretudo no nível do senso comum. Significa dizer: ser livre consiste em poder escolher os próprios fins. Querer realizar algo, independentemente da disposição dos meios necessários para tanto, ou mesmo do conhecimento dos meios mais adequados, foi crescentemente estimado como aquela liberdade de espírito da qual absolutamente nenhum humano pode ser privado. Não é à toa que pensadores “engajados” como Sartre verão na mera “resistência” uma grande liberdade. Com efeito, pode-se ansiar por qualquer coisa, mesmo a imortalidade, tornar-se Deus, transportar-se para galáxias distantes... Não há limites para isso, e não é à toa também que tais representações da liberdade, ou fantasias da imaginação, enquanto anseios de superação de toda e qualquer limitação natural ou situacional, consistem na *expressão máxima da compreensão negativa do ser-livre como independência de impedimentos*, e isso em tal medida que a liberdade é aqui concebida de modo mais negativo do que quando aparece vinculada a limitações impostas externamente, como nos casos em que se diz “querer é *poder* fazer”. Também é mais negativa do que quando se pensa simplesmente “querer é poder” no sentido hipertrofiadamente otimista de que “*posso* realizar tudo o que realmente quero”, “se quero, logo posso”, um poderoso ponto de fé e, ao mesmo tempo, um sintoma de quão longe foi a hipertrofia do individualista subjetivismo moderno que descamba para todo tipo de discurso de “autoajuda”. Mas como, se, para poder, basta, nesse último caso, querer? Porque é muito mais forte do que isto pensar “posso querer mesmo o que me é impossível” – eis aonde conduz o delírio da “absoluta liberdade de querer”.

Muitos já afirmaram coisas como, por exemplo, “mesmo em uma cela, não se pode tomar ao homem sua liberdade”. Tal “liberdade do espírito”, ou “espírito de resistência”, consiste em uma inalienável liberdade de se “pensar” o impossível. O único limite

para a liberdade seria o limite da faculdade de representação, mas, como já deve estar claro, não é aí que reside seu caráter negativo. Aristóteles estava muito correto em reconhecer na felicidade um “fim último”, não desejável em função de nenhum outro, pois tudo aquilo que a imaginação se representa como fim, possível ou impossível, material ou ideal, pode ser reduzido ao anseio de felicidade segundo o modo como se a representa (poder, riqueza, honra, saúde, sabedoria etc.). Mesmo o próprio desejo de libertação pode ser reduzido ao anseio de ser feliz – com efeito, raramente se pensa com clareza a respeito do que se fazer dessa felicidade, talvez mesmo porque não haja o que *fazer-se dela* senão fruí-la. Mas, paradoxalmente, é bem aí que o homem ansioso por libertação se extravia no incansável e frenético ocupar-se de si cotidiano em meio ao qual não frui de coisa alguma, sequer ou muito menos de si mesmo.

Abrindo aqui um parêntese, vale observar que todas as noções de liberdade da vontade até aqui apresentadas, em diferentes graus, estão relacionadas com e podem ser reduzidas à *possibilidade de dizer “não” a algo!* Onde esta possibilidade está ausente é precisamente onde cessa a liberdade, mesmo aquela de apenas pensar. À luz desta constatação, poder-se-ia dizer que ser feliz consiste em não encontrar na própria vida nada a que se *queira negar*. Paradoxalmente, isto coincide com um nada mais a querer, o fim de todo desejo, aspiração ou “vontade”, uma paralisia da “liberdade” cujo anseio maior parece provir da *vontade de recusar*. A reversão desse “princípio” consistiria na conversão da liberdade da vontade em um puro e simples dizer “sim”, mas não como mera inversão no sentido de uma conformista aceitação *de algo*, determinado ou indeterminado, como no dito “Seja o que Deus quiser!”. Afinal, é próprio da recusa recusar algo determinado, ou seja, voltar-se para as “coisas”. Por sua vez, a inversão que aceita passivamente *qualquer coisa que advenha*, aceita coisa alguma de fato, e, assim, anula a liberdade esse não-querer niilista, abandonando a outro toda a responsabilidade; é colocar-se abaixo da animalidade para a qual a responsabilidade jamais se coloca, sem falar que tal conformismo consiste já em uma decisão, porém não assumida.

Se a felicidade é um fim universal e incondicionado, desejado por si mesmo uma vez que nada há a se desejar além dele, Kant nos mostra que o problema não reside apenas na falta de clareza e consenso sobre o venha a ser “felicidade” – o que já Aristóteles reconhecera em seu “eudaimonismo” –, muito embora tenha relação com isto. A escolha de um fim não garante uma *boa* vontade. Afinal, querer a felicidade não é o bastante para que eu aja *bem*, tampouco para que eu aja bem *desinteressadamente* – pelo contrário, pois mesmo o homem em geral age *no interesse* de sua própria felicidade. Dirá ainda Schopenhauer (2001, p. 81 [§8, p. 165]):

Interesse e motivo são conceitos intercambiáveis: interesse não quer dizer “*quod mea interest?*” [qual é o meu motivo?] E isto não é tudo aquilo que estimula e move minha vontade? O que é conseqüentemente um interesse, a não ser a atuação de um motivo sobre a vontade? Onde portanto um motivo move a vontade, aí ela tem um *interesse*.

A partir da noção de desinteresse – a esta altura já bem entendido como ausência de motivação externa ou expectativa de benefício próprio<sup>1</sup> que desperte a voracidade da vontade, e não como mera apatia – é possível também fazer abstração do qualificativo moral dessa vontade, mesmo porque, no presente momento, não é necessário discutir o conceito de moralidade. Em verdade, o problema moral haverá de ser redimensionado indiretamente mediante a discussão de que aqui se ocupa mais propriamente, a saber, a liberdade da vontade, de modo que a superação do conceito kantiano de moralidade estará aí implicada.

Retomando, então, o que se dizia há pouco, a escolha de um fim, mesmo de um fim universal e incondicionado como a felicidade, na medida em que tal escolha se pauta em um interesse, que, nesse caso, é um interesse próprio, um interesse do agente por si mesmo, e não por algo exterior a ele, tal escolha tem como *princípio* o amor-de-si. Segundo este princípio, age-se *pragmaticamente* segundo uma *intenção real*, uma espécie de interesse comum a todos por *necessidade natural*, um desejo de *satisfação* interessado no próprio bem-estar que muitos denominam ou reduzem ao “instinto de conservação” (Kant, 2007, p. 24; 51-53

---

<sup>1</sup> Em diversos idiomas, a palavra “interesse” tem a acepção de *lucro*.

[BA 23; 42-44]). De todo modo, a felicidade própria não é sequer um fim escolhido, posto que necessário na medida em que todos a querem. A ação conforme a fins escolhidos no próprio interesse nem sempre degenera no simples egoísmo, mas é sempre determinada por representações do bem-estar próprio, como no caso do altruísta que se sente bem fazendo bem ao próximo e toma este bem próprio como motivação. O caráter hipotético e condicionado desse tipo de ação e do próprio fim escolhido como determinado por representações é bastante claro no que diz respeito à possibilidade de supressão da própria vida pelo suicídio. Se, por um lado, o suicídio parece consistir em uma livre ação contra toda determinação natural que dita a conservação da própria vida, por outro lado, esta ação contrária à natureza é determinada por um patológico – i.e. *passivo* – desagrado consigo mesmo. A vida, deixando de ser um fim em si mesma, mas um meio para realizações, e a felicidade, considerada inatingível nesta vida em razão de sucessivos fracassos que conduzem finalmente à desesperança, continuam sendo ou são ainda mais estimadas pelo que não são de fato, mas que poderiam ser na imaginação. O suicídio, em verdade, consiste, já em Kant, em uma *afirmação do amor-de-si*. A máxima do suicida seria, segundo Kant (2007, p. 60 [BA 53]): “Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la”.

Vê-se que o interesse na própria felicidade como finalidade/motivo do agir e da vida como um todo pode levar tanto à conservação como à destruição de si mesmo de acordo com as condições situacionais (materiais e psicológicas) em que se encontra o agente e com as máximas subjetivas por ele adotadas, de modo que a escolha desse fim universal e incondicional não só não garante a liberdade do agir como, pelo contrário, submete o agir a condições meramente circunstanciais e subjetivas. Por este caminho, pode-se ainda propor que a vontade schopenhaueriana se objetiva fundamentalmente como *amor-de-si*, consistindo nisto sua “afirmação”. Nesse caso, a negação da vontade consistiria na negação ou abnegação do amor-de-si, cujas ambiguidade e contraditoriedade já são reconhecidas por Kant, sendo certamente

apressado dizer, com base na compreensão ordinária do sentido de “compaixão”, que a negação da vontade se resolve no mero “amor-do-outro”.<sup>2</sup> Kant (2007, p. 70 [BA 67]) também confirma o que foi

---

<sup>2</sup> É bem sabido que Schopenhauer vincula a compaixão, ou com-padecimento (*Mit-Leid*), à negação da vontade (afirmada no interesse do bem-estar próprio) e a estabelece como fundamento *real* da moral. Não há aqui espaço para um maior aprofundamento no tema, nem tampouco é nosso intento discutir a Ética como tal ou seus fundamentos, mas, antes, buscar nela, como *locus* privilegiado, elucidação do tema da liberdade da vontade, ordinariamente tratada no âmbito específico das *ações*. Afinal, como que por um extravio, a liberdade tornou-se tema quase que exclusivo da Ética, bem como da Filosofia Política e do Direito. Nesse caso, a assim dita “liberdade” sempre se referirá a relações e estados de coisas, o que nos remete ao âmbito das normas e deveres, sendo ainda necessário investigarmos sua essência *metafisicamente*. Já no que concerne à identificação da afirmação da vontade com a afirmação do amor-de-si, aqui conveniente e metodologicamente útil, devemos observar que Schopenhauer prefere chamar *egoísmo* (*Egoismus*): “A motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o *egoísmo*, quer dizer, o *ímpeto para a existência* [*Drang zum Daseyn*, grifo nosso] e o bem-estar. A palavra alemã ‘*Selbstsucht*’ leva a um falso conceito, próximo de doença” (Schopenhauer, 2001, p. 120 [§14, p. 196]). De fato, o termo latino é bastante mais preciso do que seus pretensos correlatos alemães, indicando uma atividade centrada no si-mesmo do agente. A palavra *Selbstsucht*, que a tradução brasileira verte para “amor-próprio”, significa mesmo “egoísmo”, razão pela qual Schopenhauer faz a ressalva: não porque “amor-próprio” (*Eigenliebe*) ou “amor-de-si” (*Selbstliebe*) sejam termos inadequados, mas porque, decomposta em seus elementos, a palavra alemã para “egoísmo” significa, literalmente, “enfermidade de si”, “vício de si”, indicando, de fato, uma espécie de patologia psíquica que produz uma fixação do indivíduo em si mesmo. Esta é uma das ocasiões em que Roger e seu tradutor nos induzem a erro e, além disso, confusos, pois a observação é totalmente desprovida de sentido em nossa língua. Vale então observar que o oposto da compaixão não é o amor-de-si, mas o *ódio-do-outro*, que Schopenhauer denomina *maldade*; o egoísmo, por sua vez, é próprio a todos os animais, enquanto a compaixão, e também a maldade, só são encontráveis dentre os humanos (V. Schopenhauer, 2001, p. 137 [§16, p. 210] *passim*). Vale também observar que, a exemplo de seu mestre Kant, Schopenhauer encontra em Rousseau um predecessor, e isto é explícito no que diz respeito à moralidade fundada no sentimento de compaixão. Nesse sentido, comparemos o que diz Rousseau em uma nota ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: “Não se deve confundir o amor-próprio [*amour-propre*] com o amor de si mesmo [*amour de soi-même*]; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um *sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade* [*pitié*], produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade,

dito acima acerca de o suicida ser aquele para quem a vida é destituída de valor em si mesma, pois se vive por outra coisa: o êxito nas realizações.

Se, para escapar a uma situação penosa, se destroi a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como de um *simples meio* para conservar até ao fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo.

Kant assim esclarece, melhor do que Schopenhauer, que a supressão da própria vida não corresponde à negação do amor-de-si, mas, pelo contrário, a uma violenta afirmação do amor-de-si contra a natureza (na tentativa de agir independentemente dela<sup>3</sup>) e,

---

que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. / [...] pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como [...] o único ser no universo que toma interesse por si, [...] torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele [o homem natural, como o animal] não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma.” (Rousseau, 1997, p. 146-147, n. *o*; grifo nosso) Compare-se ainda a parte final do que diz Rousseau ao que escreve Schopenhauer na seção final de sua monografia (§22, p. 221-222 [p. 273]). Sendo assim, em vista de uma certa unidade terminológica, parece-nos legítima a identificação entre egoísmo e amor-de-si mediante as ressalvas cabíveis e aqui expostas.

<sup>3</sup> Tentativa fadada ao fracasso, deve-se dizer. Curioso notar também que, para que o suicídio se efetive, é necessário destruir o corpo natural seguindo determinações naturais. A vida natural se conserva segundo meios naturais, e é pela supressão ou contradição desses meios que tal vida pode ser exterminada, provocando a falência do organismo. É, de fato, uma simplificação grosseira da vida humana pela qual, cotidianamente, a reduzimos a mero fenômeno biológico – eis o que supomos significar a afirmação schopenhaueriana de que, pelo suicídio, suprime-se o fenômeno mantendo, todavia, intacta a vontade. Por isso, os meios para a realização do suicídio são predeterminados pela natureza como contrapossibilidades da vida. Poder-se-ia então dizer que, nesse caso, faz-se com que a natureza, não a vontade, seja posta contra si mesma. Quando desplugamos um equipamento da tomada, ele não é desligado pela nossa vontade, mas pelo corte no suprimento de energia. Trata-se, pois, de uma ação *controladora*. A vontade, em si mesma, nada tem a ver com *controle dos meios*, que sempre e necessariamente envolve domínio das regras de funcionamento das coisas, um conhecimento causal. Por esta razão que apenas a Vontade como tal, e não uma

o que é pior para Kant, contra a moral.<sup>4</sup> Se se entende o amor-de-si como a forma mais fundamental de objetivação da Vontade, produtor tanto do egoísmo quanto do altruísmo enquanto preocupação com o bem-estar de outrem em vista do próprio prazer na ação, logo se percebe que não apenas se trata de um fim *dado*, não escolhido, mas também que nenhuma ação regida por ele é puramente livre de representações subjetivas e motivantes a seu respeito, sendo sempre interessada. É em um interesse patológico que reside a determinação do agir, e aquilo pelo que se tem interesse é um mero dado da experiência ou produto da imaginação. Essas formas de amor patológico, seja amor-de-si, seja amor-de-outro, residem, segundo Kant (2007, p. 30 [BA 13]), “na tendência da sensibilidade” e não na vontade (livre). Na contradição do interesse e das inclinações residiria a liberdade da vontade, e é neste ponto que Schopenhauer mais se aproximaria de Kant até definitivamente separar-se dele na medida em que, para este, sendo a vontade um poder de autodeterminação e fonte de obrigações (Caygill, 2000, p. 318), não apenas é exclusiva do ser racional como também, por isto, somente da razão pode receber suas determinações. É mais livre aquele que conserva a vida *por ela mesma*, mas não por indiferença, pois aí não reside nenhum valor, nem por amor-de-si, pois aí aquilo mesmo que se conserva é dotado apenas de um valor intermediário, relativo a algum outro fim.

---

eguidade, pode tanto se instaurar a si mesma como se suprimir, e isto como “obra” *ab-surda*.

<sup>4</sup> Todavia, com relação aos dois trechos citados em que Kant apresenta suas razões contra o suicídio, Schopenhauer ataca: “posso apenas, de modo escrupuloso, intitular de mesquinhas que nem ao menos merecem uma resposta. Temos de rir quando pensamos que tais reflexões teriam de arrancar o punhal das mãos de Catão, de Cleópatra, de Cócio Nerva (Tacitus, *Anais* 6, 26) ou de Arria de Pætos (Plínio, *Epístolas* 3, 16). Se houver reais motivos genuínos contra o suicídio, eles jazem, em todo caso, bem no fundo e não podem ser alcançados com a sonda da ética costumeira, mas se referem a um modo de consideração mais alto, como aquele que é apropriado ao ponto de vista da presente dissertação” (Schopenhauer, 2001, p. 32 [§5, p. 127-128]; v. tb. p. 74 [§7, p. 159-160]). A saber, “razões” ascéticas, uma vez que as razões evocadas por Kant, por mais que relevem o caráter afirmador do amor-de-si no suicídio, como fará Schopenhauer, partem da premissa, recusada por este último, da autoconservação como *dever*, e isto em detrimento do sentido mais profundo da resignação perante a vacuidade de todo querer.

Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral. (Kant, 2007, p. 27-28 [BA 8-9])

O mesmo vale para a compaixão e outros sentimentos e ações conformes ao dever, que, em Schopenhauer, aparecerão ligados à superação do princípio de individuação. Embora seja pragmaticamente bom agir em conformidade ao dever, não sendo a ação boa *por princípio*, não consistirá em ato livre da vontade, mas sim, *interessado*. Tanto a apatia quanto o interesse são alheios à *liberdade* da vontade, que deve se determinar *a priori*. Reside então a liberdade no *princípio*, e não nos meios ou fins do agir. Mas justamente aqui, onde o texto de Kant parece tão próximo do de Schopenhauer, ocorre a ruptura. Em Kant, parece que a própria vida retira seu valor intrínseco, do ponto de vista da razão, da representação de sua conservação como um *dever*. Conserva-se a vida não porque já sempre se é o fenômeno de querê-la, mas por ser um *dever conservá-la mesmo não a querendo*. A diferença é sutil: Kant receberia o apoio de Schopenhauer e Nietzsche no que diz respeito à análise dos motivos situacionais em que ordinariamente se deixa de querer viver, mas ele mesmo, recusando a dignidade da vida em si mesma, recusa a importância de se a amar incondicionalmente ou mesmo o valor em suportar-lhe as adversidades *independentemente de uma obrigação moral* posta como uma espécie de finalidade incondicional. Contrapondo-se à definição kantiana de “dignidade humana” como valor absoluto, diz Schopenhauer (2001, p. 83 [§8, p. 166-167]):

Todo *valor* é a apreciação de uma coisa em comparação com uma outra, portanto um conceito comparativo e por isso relativo. É esta relatividade que constitui mesmo a essência do conceito de *valor*. [...] Um *valor absoluto incomparável, incondicionado*, tal como deve ser a *dignidade*, é, por isso, como muitas coisas na filosofia, uma tarefa posta por palavras para um pensamento que não se pode sequer pensar, tão pouco quanto se pode pensar o maior número ou o maior espaço.

Ademais, Schopenhauer e Nietzsche – que fez da crítica aos “valores absolutos” o cerne de seu pensamento<sup>5</sup> – recusam qualquer determinação *a priori* agindo sobre a vontade, sobretudo oriunda da razão, que lhe é ontologicamente posterior. A noção kantiana de “amor prático” (Kant, 2007, p. 30 [BA 13]), atrelado ao dever, não leva em conta o caráter incondicionado da existência como tal, para o que seria antes necessário um passo na compreensão do ser-livre que a definição positiva de liberdade, conforme formulada por Kant não chega a realizar, consistindo esta nova definição no próximo tema de análise.

Escreve Kant (2007, p. 93-94 [BA 97-98]; grifo nosso), logo após a exposição da definição negativa, que embora seja esta “infecunda” para o conhecimento da essência da liberdade,

dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois *de outro modo uma vontade livre seria um absurdo*. [...] que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i.e. a propriedade de ser lei para si mesma? [...] assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.

---

<sup>5</sup> Sobre Nietzsche, explica Machado (1997, p. 70) que é “a afirmação da relatividade dos valores, ou melhor, das avaliações, que evidencia que os valores são humanos, que é o homem quem dá valor ou sentido às coisas, que os valores – mesmo os valores metafísicos – são criações. Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche é mais propriamente uma filosofia da avaliação do que do valor, visto que o valor depende da avaliação, supõe a avaliação, tornando inclusive possível uma transvaloração que põe em questão o valor dos valores metafísico-cristãos e modernos, propondo novos princípios de avaliação”. A nosso ver, isto não faz de Nietzsche, todavia, como pretende Deleuze (1976, p. 1) já na primeira sentença de seu *Nietzsche e a filosofia*, e reforça Machado (*ibid.*, p. 69), alguém cujo “projeto mais geral” foi “introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor”, nem mesmo, como comprovamos na leitura de Schopenhauer, o conceito de valor absoluto. O comedimento de Heidegger (1996) – ou caráter não tão “incisivo”, no dizer de Machado – parece mais correto em afirmar que as obras de Nietzsche popularizaram o que já era usual no século XIX: falar de valores e pensar em valores. Nietzsche, a partir daí, introduziria a perspectiva da liberdade como potência de transvaloração.

Kant, mesmo antes de enunciar esta definição “positiva” – as aspas aqui são exigíveis –, já tem o grande mérito de tornar explícito e, assim, digno de ser recusado, todo reducionismo inerente às concepções usuais de liberdade como ausência de impedimentos, denunciando ainda outros em que nosso pensamento poderia inadvertida e facilmente cair. Leitor de Rousseau e de Hume, Kant observa, como o primeiro, que a liberdade da vontade, ligada ao âmbito da moral e em oposição ao da natureza como ao da racionalidade pragmática, é condição da própria humanidade, devendo ser, portanto, *a priori*; além disso, seu exercício, como diz o segundo, nada tem a ver com representações de possibilidades de agir ou não agir de fato, mas as ações somente têm *sentido* quando vinculadas a causas por analogia às relações entre fatos da experiência sensível. Por esta razão é que pensar a vontade livre de outro modo seria, para Kant, absurdo, ou seja, sem sentido. Todavia, terá ele mesmo superado por completo essa limitação já tão enraizada, a saber, de uma compreensão negativa do ser-livre? A julgar por suas próprias palavras, parece que não, mesmo porque diz expressamente e logo de início que a definição “positiva” *decorre* da negativa, o que significa que é deduzida, *inferida* dos mesmos princípios. Mais do que isso, a sua solução para o tradicional problema da contradição – ou melhor, da antinomia – entre necessidade e liberdade *reitera e consolida a ideia de homem como ser anfíbio*. Para Schopenhauer (2001, p. 63 [§6, “Observação”, p. 151-152]),

Se quisermos chegar ao fundamento da admissão da razão prática, teremos de explorar ainda mais sua árvore genealógica. Acharemos então que ela procede de uma doutrina que o próprio Kant contradisse profundamente, mas que, no entanto, encontrava-se, mesmo que inconscientemente para ele, como reminiscência de um modo de pensar precedente, no fundamento de sua admissão de uma razão prática com seu imperativo e sua autonomia. É a psicologia racional, de acordo com a qual o homem compõe-se de duas substâncias heterogêneas, o corpo material e a alma imaterial.

Isto se deve ao pertencimento de Kant e sua adesão a um projeto que caracterizamos como tipicamente iluminista, qual seja, o da harmonia (que supõe separação), o que o conduz ao que

Loparić (1992) designa como um “primado da representação”<sup>6</sup>, de modo que a vontade kantiana é “*discursiva*” (p. 54).

A ideia de uma *ordem arquetônica* entre as diferentes tarefas de determinação e de controle, baseada no fim último da razão, impõe a exigência de uma ordem também sistemática entre as suas soluções, entre os diferentes tipos de proposição legisladora. As diferentes legislações *a priori* devem ser unificadas, *harmonizadas*, em um *único* sistema organizado hierarquicamente. Ou como Kant ainda diz, exige-se que os diferentes *poderes* do ânimo [*Gemüt*] estejam em acordo, em proporção entre si. Esta unificação deve assegurar, em particular, que as *consequências* das proposições sobre a natureza sejam compatíveis com os imperativos da liberdade. (Loparić, 1992, p. 53)

Analisemos, pois, seu conceito “positivo”. Kant mostrara com mestria que a liberdade da vontade não reside na escolha dos fins ou dos meios da ação, mas do *princípio*! O princípio da ação não pode ser algo de empírico se se pretende que seja um princípio *a priori*, e deve sê-lo a fim de que se garanta como não-determinado por circunstâncias particulares dadas. Este princípio *a priori* deve, portanto, sem ser “predeterminante” como um instinto, anteceder toda representação dotada de conteúdo – material ou intuitivo,

---

<sup>6</sup> Loparić reconhece o caráter controverso da tese que sustenta, a qual receberá nosso apoio. Nesse sentido, diz (1992, p. 51-52): “Contra a tese do *primado da representação* na filosofia de Kant poder-se-ia objetar dizendo que, segundo o próprio Kant, [...] é mais correto dizer que a vontade é o poder supremo no ser humano e que, por conseguinte, a filosofia kantiana não é um *logocentrismo representacional*. Não é possível desconhecer, entretanto, que, para o filósofo das luzes, a vontade humana não é boa em si e por si mesma, mas tão-somente na medida em que obedece aos interesses da razão prática e que o supremo e último desses interesses é o da *determinação completa do homem* pela razão, isto é, pelo conceito ou representação do dever. Isto restabelece o primado da representação, contra a presente objeção”. É, pois, pela representação da lei da razão que o homem “se liberta” das leis da natureza, as quais são, no entanto, análogas a ela, pois encontram na própria razão seu fundamento ou origem. Afinal, diz Kant (2001, p. 36 [B 1]) na Introdução à *Crítica da razão pura*: “Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência”. Esta afirmação será transposta para o âmbito das ações humanas conforme se segue, na mesma obra: o sujeito como *noumenon* (inteligível) “inicia *espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece *nele* mesmo” (p. 468 [A 541 / B 569]). As representações são, para Kant, incontornáveis.

donde a peculiaridade da noção de “ideia” em Kant. Com Kant temos que a escolha não se exerce sobre algo *dado*, nem tem sua origem em um sujeito empiricamente ou naturalmente determinado. Logo, trata-se de uma subjetividade pura-transcendental que escolhe universalmente independente do próprio interesse e sem objeto – embora seja um interesse da razão necessariamente admissível por ela e convertido em objeto de um querer universal –, mesmo porque não se encontra em relação com nada além de si mesma. Tal escolha possui tão-somente uma *forma*, não uma matéria, ou conteúdo. Tal forma é a de um imperativo, um juízo que obriga necessariamente e cuja *validade* não se refere ao que é nele expresso, mas à *estrututa segundo a qual se expressa o conteúdo do juízo*, i.e. a de uma proposição não-condicional e apodítica. De todo modo, uma vez que a ação se determina pela representação de uma lei, o imperativo determinante ganha um conteúdo pelo qual se toma interesse por corresponder aos fins determinados da razão inerente a todo homem, sendo por isso adequada a observação de Loparić (1992, p. 58): “Até mesmo a vontade passa a ser vista como causa, se não mecânica, então pelo menos inteiramente natural, que age coagida pelos *conceitos determinados* dos fins. A prática humana fica assim definida pelos *conteúdos* conceituais (proposicionais), expressos em juízos determinantes”.

Como foi dito antes, não é pertinente discutir aqui o conceito kantiano de moralidade, mas antes o que ele significa. Fazendo analogia com a necessidade natural (heterônoma – a legislação de outro –, pois suas leis são causas estranhas ao agente), Kant defende que a vontade se determina por uma necessidade moral (autônoma – a própria legislação –, pois sua lei é causa inerente à razão que é sempre nossa). Ser livre é agir *em virtude dos princípios* estabelecidos por si mesmo *a priori* sem ter em vista o próprio interesse, ou seja, universalmente – afinal, este “si mesmo” *não é* um eu empírico, uma personalidade. O primeiro “problema” a se destacar é que a liberdade da vontade só é compreendida como determinação de uma ação (efeito da escolha) que *necessariamente* remete a um princípio (*causa* da escolha, não a escolha ela mesma).

Uma vez que tal escolha deve ter como princípio algo *a priori*, e, portanto, *universal*, não se escolhe livremente senão um *dever*.

Não se pode encontrar aí nenhuma arbitrariedade da parte de Kant, mas tão-somente uma consequência *lógica* de seus pressupostos, idênticos àqueles aplicados à crítica da razão especulativa, pressupostos estes que constituem, segundo Schopenhauer (2001, p. 23 [§4, p. 120] *passim*), uma petição de princípio enraizada na moral teológica, o que leva Nietzsche (2000, p. 76 [“Incursões de um extemporâneo”, §16]) a se referir ao pensamento de Kant como “Filosofia das Portas dos Fundos”, em claro assentimento ao parecer de seu “educador”. O universal é, por definição, *único e impessoal*. Não há possibilidades dentre as quais se possa escolher uma ou outra, mas *uma única escolha racionalmente possível* – aliás, a doutrina leibniziana dos mundos possíveis, sob o ponto de vista da teodiceia, colocara uma feliz contrariedade a tais pressupostos<sup>7</sup>. Havendo uma única escolha

<sup>7</sup> Leibniz, conforme se pode ler na *Teodiceia* e no *Discurso de metafísica*, considera que ao homem, pré-existente à sua efetividade histórica, é dado escolher seu destino mediante a contemplação extratemporal das vidas possíveis. Diferente de Deus, cujo intelecto é infinito, o homem falha em escolher o melhor possível, embora isto não afete a harmonia preestabelecida no melhor dos mundos possíveis em que ao homem é possibilitada a escolha (há de se considerar que não o seria em todos os mundos possíveis). Deus escolhe o melhor com conhecimento completo e atual de todas as possibilidades, não apenas por ser perfeitamente racional, mas sim por ser dotado de uma vontade perfeita e boa – aqui, deve-se tomar cuidado para não reduzir o pensamento leibniziano ao cartesianismo, segundo o qual a vontade é perfeita *porque e na medida em que* a razão é perfeita, sendo por isso que o vinculamos à tradição escolástica. Embora cada possibilidade seja racional, porque a intelecto algum caberia conceber uma desarmonia com tal, ou seja, um projeto não dotado de sentido (i.e., contraditório) para aquele que o concebe, a teoria dos mundos possíveis nos faz ver que, para Leibniz, não há apenas uma escolha *possível* à racionalidade pura, mas apenas um *melhor* dentre os possíveis. Daí emerge o princípio de compossibilidade. A um ser irracional, de início, não se deve colocar o problema da escolha, de modo que isto não chega a ser propriamente uma limitação na liberdade, ao menos na medida em que se considere aí apenas a *liberdade do ente*, e não a da vontade como tal. Feita esta ressalva, pode-se dizer que uma vontade perfeita *não preferiria* criar outro mundo, mas se é obrigado a admitir que *poderia* fazê-lo, e se não o faz é pela sua bondade. Apesar de toda a gama de abstrações elaboradas a partir da teoria de Leibniz, que mais inspira do que legitima muitas das leituras atuais, o fato é que a escolha deste mundo é tão necessária quanto qualquer outra escolha *feita por qualquer* vontade. Até então, mesmo este mundo, não era mais do que *meramente possível*, ou seja, a

vontade divina cria apenas por si própria e segundo o que concebe a razão divina infinita. Fazer este mundo depender *apenas* de uma racionalidade perfeita o tornaria necessário *a priori*, o que parece contrariar os pressupostos fundamentais de Leibniz: a absoluta liberdade da vontade divina e a responsabilidade de todo homem por ser o que é – tais pressupostos constituiriam a perfeição deste mundo. “Mas”, então, “donde se segue que este homem cometerá seguramente este pecado? A resposta é fácil: doutra maneira não seria este homem”, responde Leibniz (1983, p. 145 [§30]). Não é cabível desconsiderar que Leibniz pretendia resolver um problema tão antigo quanto a própria teologia racional. O caráter controverso desta interpretação “voluntarista” da teodiceia leibniziana nos leva ao forçoso comedimento de enunciá-la apenas em nota, uma vez que os estudos sobre Leibniz tendem a desconsiderar o forte teor teológico de suas doutrinas em benefício de uma apreciação mais estritamente analítica, predominantemente atrelada aos domínios da lógica modal. Há mesmo aqueles que consideram a obra “teológica” secundária, voltada para o público geral. Em verdade, esta apreciação aqui arriscada deveria pertencer ao texto principal e na condição de *ápice do movimento de transição de uma definição negativa a uma outra positiva da liberdade da vontade*, partindo da importantíssima distinção entre *certo* e *necessário* (Leibniz, 1983, p. 128-129 [§13]). Russell (1967), em sua característica independência interpretativa, reconhece a primazia da vontade sobre a razão em Leibniz, dizendo, por exemplo: “O que um ser humano faz tem sempre um motivo mas a razão suficiente de sua ação não tem necessidade lógica.” (p. 111); “As ações de Deus têm a mesma espécie de liberdade. Ele sempre age da melhor maneira, mas não se acha sob nenhuma compulsão lógica para o fazer.” (*loc. cit.*); Deus “não foi compelido pela lógica a criar o mundo; pelo contrário, essa foi uma livre escolha, motivada, mas não necessitada, pela Sua bondade.” (p. 114); sobre a teoria dos mundos possíveis e sua crítica, v. p. 116; 120-122. Mesmo considerando a exigência lógica de “compossibilidade” (que não deixa de ser *também ontológica*), bem como a doutrina da proposição verdadeira e suas implicações sobre a noção de sujeito (determinado), não temos afetada a precedência da vontade segundo o exposto acima. Seria com Leibniz – e nisto reside um imenso mérito – que teríamos a mais bem acabada, até Kant, compatibilização entre liberdade da vontade e determinismo natural, embora separando os âmbitos da alma e do corpo – caráter anfíbio do homem. Por sua vez, a rejeição da substancialidade da extensão por Leibniz, contra Descartes, dando lugar a uma infinidade de almas inextensas na Monadologia, vem abalar as bases da dicotomia. Seu esforço, com relação a isto, receberá crítico desenvolvimento e superação em Schopenhauer, não em Kant, que chega a obstaculizá-lo. Uma última observação é que três passos crescentes foram dados neste sentido, coincidentemente ao se tratar, direta ou indiretamente, do mito bíblico sobre a Queda: o primeiro, bastante indeciso, por Fílon de Alexandria; o segundo, bastante enigmático, por Mestre Eckhart; o terceiro, bastante incompreendido, por Leibniz. Ainda enquanto vivia Schopenhauer, para quem o mito do Pecado Original, pela mesma razão, é uma importante metáfora – o grande ensinamento do Antigo Testamento –, um passo

possível *a priori*, é *obrigatório* escolhê-la; logo, um *dever*. Uma vez que esse dever constitui obrigação universal, recebe adequadamente o nome de lei, novamente por analogia às leis naturais. A analogia entre o moral e o natural já fora preconizada, ainda que por hipótese, na *Crítica da razão pura*, em termos de causalidade inteligível e causalidade empírica (Kant, 2001, p. 466 *et seq.* [A 538 / B 566 *et seq.*]). Interessante notar que a vontade kantiana *nunca é incondicionada, ou melhor, desobrigada, mas apenas o é a necessidade que a obriga* enquanto fim da razão pura prática. Em outras palavras, somente a lei necessitante/determinante da vontade é incondicionada. Em primeiro lugar, é segundo o conceito de “mudança” – pois toda ação consiste em mudança de situação – que Kant afirma *a priori* a exigência necessária do agir segundo causas, *validando* a analogia entre mundo natural e mundo moral. Sendo o entendimento, para Kant, uma faculdade de regras, a “analogia da experiência será pois apenas uma regra, segundo a qual a unidade da experiência (não como a própria percepção, enquanto intuição empírica em geral) deverá resultar das percepções e que, enquanto princípio a aplicar aos objetos (aos fenômenos), terá um valor meramente *regulativo*, não *constitutivo*” (Kant, 2001, p. 210-211 [A 180 / B 222]).

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. (Kant, 2007, p. 47 [BA 36-37])

Desse ponto de vista, o avanço de Kant com relação a Hume parece mais modesto do que antes se mostrava... Antes de tudo, é necessário esclarecer que não é a representação das leis que é *a*

---

decisivo seria dado por outro leitor do mito da Queda: Kierkegaard; depois dele, ainda encontraremos em Heidegger uma remissão ao tratamento kierkegaardiano da angústia, estreitamente vinculada tanto à noção de liberdade quanto à noção de queda no mundo.

*priori*, mas sua *validade*, sendo o interesse por essa obrigação algo *posterior*. Justamente por concordar neste ponto é que Schopenhauer rejeitará tal compreensão da vontade em si mesma. Uma vez que a ação deve remeter a uma causa, e este é um princípio de razão, Kant expressamente não admite uma ação *sem razão*, ou seja, um efeito sem causa, pois isto consistiria em uma contradição. Portanto, em segundo lugar, é segundo o princípio de razão que se deve eliminar toda contradição, e *isto é válido a priori*. Poder-se-ia questionar se uma ação é um efeito, sendo com base nisto, todavia, que Kant exige que a vontade aja segundo causas representadas, mesmo porque, seguindo Hume, Kant não cai na temeridade de tratar de *causas em si*. A resposta a isto, todavia, exigiria um trabalho à parte, mas talvez seja bastante sugerir que Kant transpõe para o âmbito prático dois princípios *do entendimento* – o de causalidade e o de não-contradição –, de maneira que princípios *da experiência* invadem a filosofia prática no intuito de garantir uma doutrina *meramente válida* da moralidade. Tal *garantia* é exigida *se* se pretende fundar uma Ética em vez de abandonar as ações humanas à ordem do *acaso*, do absurdo. Uma vez que o princípio de causalidade, segundo o qual “tudo o que acontece tem uma causa” (Kant, 2001, p. 45 [A 9 / B 13]), é utilizado para uma fundamentação do agir em geral, torna-se aparentemente justificada a analogia entre a lei natural e a lei moral, atribuindo à vontade uma causalidade eficiente *necessária*, regida por um princípio universal, porém independente da natureza. Em Schopenhauer, tal princípio que orienta o querer em geral será a vida, ou existência; em Nietzsche, o poder. Como em Kant esse princípio é uma lei única e imutável, a liberdade consiste em agir sob a lei a que *deve* obrigar-se o agente. Tal lei não é, contudo, uma lei *apenas* divina, mas uma lei da razão (não da espécie humana, mas da razão pura em geral em seu uso prático); a lei a que se obriga a liberdade seguir é uma lei dada pela própria razão, e isto significa que a liberdade consiste em (a razão) dar leis a si mesma.

Kant, portanto, *reduz a liberdade à autonomia*, de modo que ser livre consiste em dar para si mesmo as leis que determinam a vontade como razão prática, ou seja, faculdade para deduzir o

princípio da ação da representação de uma lei. A vontade, ela mesma, “é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*”, faculdade esta encontrável apenas em seres racionais (Kant, 2007, p. 67 [BA 63]); “liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis” (Kant, 2007, p. 99 [BA 104-105]). Para dar leis a si mesma, a razão lança mão do princípio de não-contradição. Sobre isto, basta que se leia cada um dos exemplos kantianos de ações contrárias e ações conformes ao dever: em cada caso a distinção é feita segundo este princípio *lógico*. A lei moral, antes de tudo, *não pode implicar contradição*, e assim Kant denuncia o caráter imoral de todo egoísmo, diferente de Schopenhauer, que o liga à afirmação da vontade segundo o princípio de individuação. A este respeito, Schopenhauer critica Kant por, ao contrário, fundar sua moral justamente no egoísmo!<sup>8</sup>

O fato de que eu, ao estabelecer uma máxima para ser seguida universalmente, tenha de considerar-me não só como a parte sempre ativa, mas também, às vezes e eventualmente, como a *passiva* faz com que meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade, não porque tenha prazer em *exercê-los*, mas em *experimentá-los* [...]. [...] o dever moral repousa verdadeiramente sobre a *reciprocidade*, por isso é que é simplesmente egoísta e que recebe do egoísmo sua interpretação, como sendo aquilo que, sob a condição da reciprocidade, prudentemente se estende como um compromisso. Isto seria apropriado para a fundamentação do princípio de unificação do Estado, mas não para a do princípio moral. [...] assim a verdadeira interpretação da palavra *contradição* é a de que, se uma vontade tivesse sancionado a máxima da injustiça e da falta de caridade, ela o revogaria, mais tarde, ao tornar-se eventualmente a *parte passiva* e, com isso, *contradizer-se-ia*.

[...] no seu fundamento jaz tacitamente a *condição* de que a lei que se estabelece para o meu *agir*, já que eu a elevo a *universal*, também torna-se lei para o meu *padecer*; e eu, eventualmente como parte *passiva*, *não posso* simplesmente *querer* injustiça e falta de caridade. Se eu suprimir esta condição e pensar-me, fiando-me talvez nas minhas forças espirituais e corporais superiores, sempre como a parte *ativa* e nunca como a *passiva*, poderei então muito bem, ao escolher a máxima de validade universal, pressuposto que não haja nenhum outro fundamento da moral a não ser o kantiano, querer a injustiça e a falta de caridade como máximas universais [...]. (Schopenhauer, 2001, p. 69-71 [§7, p. 155-157])

<sup>8</sup> Comparar com que diz Nietzsche (2004, p. 223-224 [§335]), que, por considerações diversas, também reconhece aí a expressão do egoísmo.

É certo que esta apreciação, além de soar exagerada, poderia ser facilmente recusada alegando-se que Schopenhauer desconsidera que a intenção de Kant não é fornecer à consciência moral um critério – neste caso, a reciprocidade a que toda liberdade *deveria* estar *obrigada*, tal como de fato se dá na esfera das leis civis –, mas antes deduzir um princípio inteligível (pensável) sem qualquer comprometimento junto ao mundo dos fatos – este último pertinente à Antropologia, não à Moral. A própria liberdade schopenhaueriana nos é inatingível enquanto indivíduos dado o caráter inato e imutável de nossa *sensibilidade* aos motivos.<sup>9</sup> No

---

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, *Sobre o fundamento da moral*, §20: “a diferença dos caracteres é inata e indelével” (Schopenhauer, 2001, p. 190 [p. 249]); “todas as coisas no mundo agem de acordo com a natureza imutável em que consiste seu ser, sua *essentia*, e também o homem. Como alguém *é*, assim será, assim tem de agir” (p. 195 [p. 252]). Aqui, a disputa com Kant não é com relação à liberdade em primeiro lugar, mas ao *fundamento da moral*, que não deve residir em uma “bolha de sabão apriorística”, mas em um fato, pois se trata do mundo da vida, da *con-vivência* entre os homens. A seu modo, Schopenhauer admite que agimos conforme “ordena” algo que não é, por sua vez, um “dever”, mas um *ser*. No querer-ser originário da coisa em si é que reside a liberdade, não no querer-por-dever da razão autônoma, de modo que a liberdade diz respeito mais propriamente à Ontologia, não à Ética. Uma vez que o ente *é*, comporta-se segundo esta essência, que, embora seja uma e imutável, incognoscível *a priori*, não se confunde com uma “Ideia de Homem” de tipo platônico, pois cada ente tem sua própria *essentia*, que consiste na determinação originária e individualizante daquele querer-ser. “Por meio dos motivos pode-se forçar a *legalidade*, não a *moralidade*. Pode-se transformar a *ação*, mas não o próprio *querer*, ao qual somente pertence o valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária.” (p. 198) Portanto, a determinação dos fins últimos consiste na determinação do ser, do caráter, de suas disposições para a ação segundo motivos, ações estas que exibem o caráter moral ou imoral do agente, *a posteriori*. Todo dever seria, então, heterônomo, ainda que universal segundo a forma. “Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria. Mas além daí ela não vale, e é fácil determinar seus limites. A cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível. A essência fundamental, o decisivo, tanto no campo moral como no intelectual e no físico é *o inato*; em toda a parte a arte [i.e. a educação, o exercício] só pode auxiliar.” (p. 199 [p. 255-256]) No fim das contas, Schopenhauer concordará com Kant no que concerne à afirmação de que toda ação se dá segundo uma causalidade, *discordando, contudo, que a liberdade seja*

entanto, a observação final é pertinente e mesmo reconhecível em indivíduos altamente violentos e belicosos, não podendo “ser isto o que produz em cada homem aquilo que é o chamamento efetivamente presente para a ação correta e boa” nem tampouco capaz de “deter os fortes impulsos para a injustiça e manter o rigor do equilíbrio nem estar na base das censuras da consciência” (Schopenhauer, 2001, p. 107-108 [§12, p. 185-186]). Importante ainda notar que o imperativo categórico, visto deste ângulo, pressupõe relações que deveriam estar ausentes se se pretende uma fundamentação que nada contenha de empírico. Schopenhauer, ao colocar em seu lugar o *fato* da compaixão, leva em conta que a ação moral ou imoral sempre supõe relações dadas entre um eu e um não-eu. Ademais, a consideração estritamente negativa da liberdade, tal como vimos, parece ser inerente, sobretudo, à sua restrição ao âmbito da política e da civilidade, pois, como observa Schopenhauer (2001, p. 123 [§14, p. 198]), “a razão reflexionante descobre bem depressa a instituição do Estado, que, surgindo do medo recíproco dos homens diante de suas forças recíprocas, evita tão amplamente as consequências prejudiciais quanto se pode fazê-lo por vias *negativas*”.

Assim se mostra que, apesar de sua “positividade” – talvez mais *utilitária* do que lógica (v. Kant, 2001, p. 24-25 [B XXV])<sup>10</sup> –, a

---

*pertinente a este âmbito, afirmando, em lugar disso, que toda ação tem sua causa explicativa na vida, embora remeta ao ser, ou caráter inteligível, que definitivamente não parece ter a mesma aceção dada por Kant. “De acordo com isso, o ‘operari’ é sempre necessário ao sobrevirem os motivos, por isso a liberdade que se anuncia apenas pela responsabilidade só pode estar no ‘esse’. As censuras da consciência dizem respeito, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que fizemos, mas, propriamente no fundo, àquilo que somos, como apenas aquilo sobre o que nossas ações dão um testemunho plenamente válido, pois elas se relacionam com o nosso caráter, como os sintomas à doença. Portanto, é neste ‘esse’, naquilo que somos, que têm de repousar culpa e mérito.” (p. 200 [p. 256])*

<sup>10</sup> Bem entendido, este caráter “utilitário” não se confunde necessariamente com o utilitarismo moral. Em vez disso, a positividade significaria, no âmbito do projeto crítico, seu efeito *afirmativo*, ou seja, o que se torna possível defender ou mesmo postular mediante a limitação dos “sonhos metafísicos”. Segundo este ponto de vista, podemos aceitar que Kant *derive* sua definição “positiva” de liberdade da negativa, uma vez que isto signifique apenas um modo de dizer afirmativamente o que antes se dizia negativamente: a razão legisla, de modo que não cabe ao homem apenas agir livremente quando não haja lei externa que o impeça.

definição de liberdade como autonomia possibilitada pelo conceito de uma vontade regida por uma lei universal permanece dependente de “princípios” da experiência e do conhecimento, de maneira que, embora a *validem*, não são *por isso mesmo* suficientes para que o ser-livre seja compreendido em si ou por si mesmo e independentemente das noções de causalidade e necessidade. Na apreciação de Heidegger (2006, p. 110/111),

A metafísica chega mesmo tão longe que ensina, com Kant, que a Necessidade [*Notwendigkeit*], ou seja, a coação do dever e o coagir vazio da obrigação pela obrigação, seria a verdadeira liberdade. A essência metafísica da liberdade se cumpre no fato de que a liberdade se torna a “expressão” da Necessidade, a partir da qual a vontade de poder se quer ela mesma como a *única* efetividade e como a própria vida.

Em Kant permanece, pois, o velho pressuposto de que conhecer é conhecer pelas causas, e tal conhecimento como sendo tão mais seguro na medida de sua universalidade e de sua necessidade. Desse modo, a liberdade é maior no juízo estético do que no juízo moral, mas não apenas pela ausência de obrigação, uma vez que tal ausência se explica pelo próprio caráter peculiar daquele juízo, que consiste em uma *perspectiva*, um *ponto de vista* com *pretensões* à universalidade. Nesse sentido, diz Beaumler (*apud* Rohden, 1992, p. 131; grifos nossos):

O ponto de vista universal é um substituto da estrita necessidade e universalidade no teórico. Ele possibilita a crítica. Pois que é a crítica senão um ajuizar de um ponto de vista universal, que é o ponto de vista de uma conformidade a leis, *mas não o da lei?* Toda crítica assenta sobre a *possibilidade de assumir um ponto de vista que possa ser comum a todos os que julgam, sem ser ele contudo estabelecido conceitualmente*. Kant expressa o inconcebível pela palavra *sentiment*. O *sentiment* é o *Gefühl* (sentimento) individual que sabe encontrar o universal *sem agir segundo leis universais...*

Assim, pode-se considerar tal juízo como *fictício*, como afirma Marques (1992, p. 33):

Ajuizar as formas *como se* em si fossem belas ou possuísem uma finalidade natural nelas mesmas, mas com a consciência de que afinal somos nós que assim julgamos. Poderá dizer-se que toda a obra [*Crítica da faculdade do*

*juízo*] está montada numa ambiguidade fundamental que intencionalmente é explorada por uma racionalidade crítica. Por um lado, a natureza exhibe formas que apelam para um realismo nítido, por outro lado, esse realismo serve para darmos uma força racional àquilo que se sabe ser da ordem da ficção [...].

Em nota [28], o comentador acrescenta que não se trata de estarmos perante um pensamento ele mesmo fictício, mas sim, “um pensamento que reconhece a natureza fictícia dos seus próprios juízos”, embora racional.

Pode-se concluir que Kant refina a já muito antiga noção de que ser livre consiste em seguir uma lei universal. De que modo? Separando o natural sensível do moral inteligível mantendo, no entanto, a analogia entre eles. Não se trata mais de separar a alma do corpo como entidades ou substâncias de naturezas distintas, mas de afirmar que o homem, como um anfíbio, como que habita necessária e indissolúvelmente os âmbitos sensível e inteligível. Mais do que isso, Kant apresenta esta tese como *necessária* à superação da contradição e da antinomia, sendo esta superação uma exigência meramente *lógica*. Por sua vez, é notável que a liberdade somente ganhe maior positividade precisamente quando, na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant a *libera das representações* – por isso não se trata apenas de desobrigação, mas de uma exigência *existencial* – e busca uma *síntese*, não a mera analogia entre o natural e o moral, o teórico e o prático, o universal e o particular. Ademais, a fundamentação kantiana da moral, como resposta à antinomia, peca pela mesma razão de que tira sua importância inquestionável. Se, por um lado, Kant negligencia a consideração *existencial* da liberdade, focada inicialmente por Schopenhauer, ou seja, tratando da tese de que *somos* segundo a liberdade, e não apenas da possibilidade de *agirmos* livremente, por outro lado, é nesta tarefa estrita e propriamente dita *crítica* que Kant põe sob intensa luminosidade os mais corriqueiros e enraizados equívocos.

Kant removeu uma carga de peso infinito, a saber, a pressuposição da liberdade da vontade. Apesar da sua convicção expressa repetidamente de que a liberdade não pode ter simplesmente lugar nas ações humanas, pois ela não pode ser vista teoricamente, nem sequer de acordo com sua possibilidade (*Crítica da razão prática*, p. 168 [quarta edição]) – e de que, se fosse obtido um conhecimento preciso do caráter de um homem e de

todos os motivos que agem sobre ele, a sua ação seria previsível, de modo tão seguro e preciso, como um eclipse da lua (*ibidem*, p. 177) –, a *liberdade*, contudo, só seria admitida meramente a crédito daquele fundamento da moral que paira no ar e, ainda assim, apenas “*idealiter*” e como um postulado [...]. (Schopenhauer, 2001, p. 52-53 [§6, p. 143-144])

Desse modo, não se trata de dizermos, com Schopenhauer, que Kant *errou* no que disse, mas sim que, primeiro, deixou o serviço pelo meio<sup>11</sup>, e, segundo, pela magnitude de seu feito, arriscou comprometer a retomada da questão. A *analogia* entre sensível e inteligível se apresenta, pois, como noção crucial no sentido de estabelecer um nexos sistemático entre a primeira e a segunda *Crítica da razão*, cuja separação metodológico-temática é antes reflexo da distinção entre intuição e ideia do que de princípio. Sobre as raízes desta analogia, mais relevante para a compreensão da obra crítica kantiana do que a distinção que a exige, cabe fazer menção à elucidativa conferência de Hamm (2001), intitulada “Sobre a necessidade e o limite da razão”, que se encerra com as seguintes palavras:

[...] a discussão das possibilidades e necessidades da razão *prática* representa, antes de mais nada, uma discussão crítica dos seus limites e do seu uso legítimo. O fato de a razão prática não precisar, para a fundamentação e a instauração dos seus próprios princípios, do apoio pela razão teórico-especulativa não significa que ela possa fazer esse trabalho independentemente ou até contra ela. É, bem pelo contrário, só o reconhecimento do seu limite *comum*, pelo qual a razão se sente obrigada a “percorrer”, “examinar” e “determinar”, como no caso da famosa ilha, o seu mundo da experiência possível e, uma vez consciente da sua limitação “natural”, a certificar-se da sua possibilidade, da necessidade e, nomeadamente naquele “incomensurável espaço escuro” fora desse mundo, do *direito* dessa sua necessidade, enquanto “fundamento subjetivo, para supor e admitir aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber”.

Uma atenta compreensão do propósito da filosofia crítica faz ver que a moral kantiana não se prestava aí ao oferecimento de uma solução última ao problema da liberdade da vontade, que deveria

---

<sup>11</sup> V. Schopenhauer, 2004, p. 631, no “Apêndice”: “Kant não levou seu pensamento até o fim; eu simplesmente continuei sua obra”.

incluir, pensamos, seu aspecto existencial, mas antes e talvez exclusivamente à possibilitação de sua *inteligibilidade* segundo as diretrizes *permitidas* pela crítica da razão especulativa, de maneira que, como vimos repetidamente indicando, a liberdade jamais chega a ser pensada para além das representações causais senão na terceira crítica.<sup>12</sup> É este “pensar para além das representações causais” que será primeiramente tentado por Schopenhauer (2004, p. 632/636-637; grifos nossos [“Apêndice”]), impedindo a hipóstase do conceito de liberdade:

Sem dúvida, é completamente *a priori* e antes de toda experiência que nós aplicamos a lei da causalidade às modificações experimentadas por nossos órgãos dos sentidos; mas é justamente por isso que esta lei [...] não conduz à coisa em si. A verdade é que seguindo a via da representação não se poderá jamais ultrapassar a representação [...]. Se fôssemos somente entes capazes de representações, o caminho da coisa em si nos seria para sempre fechado. [...]

[...]

[...] a solução da terceira antinomia, de modo algum é atingida por esta afirmação, que as duas partes têm razão, cada qual sob um ponto de vista diferente. Pois *nem a tese nem a antítese falam da coisa em si, elas se ocupam pura e simplesmente da fenomenalidade, do mundo objetivo, do mundo como representação*. [...] Pois a liberdade transcendental em questão não é de modo algum a causalidade incondicional de uma causa, como afirma a tese, já que uma causa é por sua essência mesma um fenômeno [...].

---

<sup>12</sup> V. o “Prefácio” à segunda edição da *Crítica da razão pura*: “uma crítica que limita a razão especulativa [...] é de fato de uma utilidade *positiva* e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além [über] dos limites da sensibilidade”; “devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*” [em nota: “posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo”]; “posso, não obstante, *pensar* a liberdade; isto é, a representação desta não contém em si, pelo menos, nenhuma contradição, se admitirmos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual)” (Kant, 2001, p. 24-26 [B XXV-XXVI/XXVIII]). Daí nosso problema: se, conforme o parágrafo final da “Introdução” (p. 56 [A 15 / B 29]), é segundo o entendimento que os objetos são pensados, e pensar significa representar sem contradição, toda a fundamentação da moral tem como solo representações do entendimento, sendo justamente a concepção de “pensar a liberdade” que há de ser revista.

*Não é tratando da causa e do efeito que se precisa estudar, como faz Kant, a relação da vontade com sua manifestação fenomenal (ou seja, do caráter inteligível com o caráter empírico); pois esta relação é absolutamente distinta da relação causal. [...] A liberdade, portanto, não tem causalidade [...].*

Kant (2007, p. 98-99 [BA 104]), na *Fundamentação...*, buscava uma solução para o seguinte círculo vicioso: “Consideramos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamos-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade”, sendo que, “pela ideia da liberdade, nos separamos de todo interesse empírico”. Não há, contudo, uma *intuição* dessa ideia uma vez que não se trata de um fenômeno da experiência. A liberdade pela qual se pode entrar no mundo dos fins é concebida apenas de modo negativo, ou seja, como independente de todo fim a alcançar que seja de *nosso* interesse, possível apenas “por analogia com um reino da natureza [...] segundo máximas, quer dizer regras que se impõem a si mesmo” (Kant, 2007, p. 81-82 [BA 82; 84]), e por isto já é concebida em oposição à necessidade. Então, ressignificando a distinção “platônica” entre um mundo sensível e um mundo inteligível – este último não mais como uma realidade hiperurânea, i.e. superior ao mundo natural, mas como o próprio âmbito das ideias da razão –, Kant (2007, p. 103 [BA 110]) afirma que:

quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com sua consequência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramos-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível.

Tal “transposição” é evidentemente um efeito da reflexão, um fato *psicológico* mediado por representações, não um “conhecimento *imediat*o da própria vontade que resulta, *na consciência humana*, o conceito de liberdade”, como pretende

Schopenhauer (2004, p. 633 [“Apêndice”]; grifos nossos)<sup>13</sup>. O homem é anfíbio porque vive em dois *meios* distinguíveis pelo *pensamento*. Interessante notar que, impedido pelos limites de sua própria filosofia especulativa, Kant não pode *demonstrar a substancialidade ou efetividade* do mundo inteligível, supondo a cognoscibilidade da coisa em si, mas pode *simplesmente pensá-lo*, e é no *pensar-se como membro de dois mundos antagônicos* que vem se legitimar sua filosofia moral, não pautada na crítica das intuições empíricas, mas na crítica das ideias da razão. É apenas segundo a *inteligibilidade* da liberdade da vontade, e dentro desta limitação, que o ser racional, no pensamento, *se reconhece analogicamente* como autônomo, enquanto que sua obrigação pelo dever, fundada nessa inteligibilidade, remete *forçosamente* à ação no mundo da experiência.

Numa palavra, a sua causalidade, na medida em que é intelectual, não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o

---

<sup>13</sup> V. tb. Schopenhauer, 2001, p. 97 [§10, p. 177-178]: “Pois a consciência é propriamente a familiaridade com o próprio si mesmo que surge do próprio modo de agir e que cada vez se torna mais íntima. [...] Só somos pois conscientes da *liberdade* mediante a *responsabilidade*: onde esta se encontra aquela também tem de se encontrar, a saber, no ‘*esse*’. A necessidade recai no ‘*operari*’”. Fica claro que o conceito schopenhaueriano de “consciência” difere radicalmente daquele de “consciência moral” na tradição como no senso comum, redutível a uma atividade reflexiva *a posteriori*. De todo modo, Schopenhauer também lança mão da noção de consciência moral como algo *a posteriori* na medida em que ela nos chama para a proximidade de nosso próprio si-mesmo. Nesta acepção, essa consciência imprópria como que nos desvela nosso próprio ser, consistindo no “conhecimento de nós mesmos que se torna cada vez mais completo, o *protocolo das ações* que cada vez mais se preenche” (Schopenhauer, 2001, p. 200 [§20, p. 256]). Sob este ponto de vista, a saber, da experiência, ela “é condicionada pela razão, porque só em virtude dela é que é possível uma reminiscência clara e coesa. Está na natureza das coisas que a consciência só fale *depois*. Por isso é que ela também se chama consciência *judgadora*. Ela só pode falar *antes*, em sentido impróprio, a saber, indireto, pois que a reflexão conclui da memória de casos semelhantes a desaprovação futura de uma ação apenas projetada. Tão longe vai o *fato ético da consciência*; *ela mesma permanece como um problema metafísico* [...]. Com o reconhecimento de que a consciência é apenas o tomar conhecimento que surge por meio das ações do próprio caráter imutável”, ainda assim, “não é algo que possa ser explicado a partir de outra coisa nem conseguido por aprendizado [...], mas é algo inato, imutável, que não dá para explicar” (*id., ibid.*, p. 201-202 [p. 257-258]; grifos nossos).

acontecimento no mundo sensível. Este caráter inteligível, é certo que não se poderia nunca conhecer imediatamente, porque só podemos perceber uma coisa na medida em que aparece; teria, porém, que se conceber de acordo com o caráter empírico, da mesma maneira que, em geral, temos sempre que dar no pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos, embora nada saibamos daquilo que ele é em si. (Kant, 2001, p. 467 [A 540 / B 568])

Em suma, partindo do pressuposto de que toda ação humana no mundo dos sentidos deve remeter a causas eficientes (Kant, 2001, p. 466-467 [A 538-539 / B 566-567]) – o mesmo que exige para todo movimento natural uma causa primeira –, se se pretende afirmar que a razão é autônoma, pois que o mundo da liberdade – de acordo com a tradição – e das leis é o mundo da razão, deve-se necessariamente admitir esse duplo pertencimento do ser racional. Com isso, Kant também pretende legitimar a analogia entre o mundo dos fins e o mundo da natureza e a transposição dos princípios do conhecimento acerca deste para o conhecimento daquele, pois, caso contrário, deveria admitir que a razão, que representa leis *a priori*, é ela mesma contrária a si, ou seja, capaz de representar *a priori* (e não por mera abstração) a ausência de leis, o que não seria admissível senão por loucos. Tal pressuposto acerca da razão é, portanto, definitivo.

[...] um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão. (Kant, 2007, p. 102 [BA 108-109])

Fica claro o porquê da invasão dos princípios da razão especulativa no âmbito da razão prática, bem como da afirmação do pertencimento da própria vontade ao mundo inteligível (Kant, 2007, p. 103-104 [BA 110-111]). Se a razão representa segundo determinados princípios que lhe são próprios, a vontade, a liberdade, a moral, já sempre se lhe apresentam *como* ligadas a uma

legislação, com a diferença que, nesse caso, a legislação se funda na própria razão de modo “independente” de toda experiência, ou seja, sem passar pelo entendimento, como dirá Kant mais à frente, muito embora nossa representação reintroduza no pensamento as *condições* do entendimento e, portanto, da cognoscibilidade em geral. Ora, já foi dito aqui que é digno de suspeita aplicar regras ou princípios do conhecimento de fenômenos àquilo que de forma alguma o é, crítica repetida à exaustão por Schopenhauer! Não é à toa que, mesmo após enunciar a definição positiva de liberdade, Kant insiste no emprego da definição negativa por ela pressuposta, pois a ela, em última instância, tudo se reduz e dela decorre. De todo modo, a limitação da apreciação kantiana advém do fato de que ele *não abandona a perspectiva do mundo como representação*, mas, com o fim de eliminar a contradição inevitável de se considerar uma mesma ação como decorrendo da necessidade natural e da necessidade moral (Kant, 2007, p. 107 [BA 115]), tão-somente separa duas espécies de representação (como ser sensitivo e como ser inteligente) para dar conta de sua tese do duplo pertencimento, fundada, em última análise, na oposição entre coisa em si e fenômeno.

Pois que uma *coisa na ordem dos fenômenos* (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como *coisa* ou ser *em si*, é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que *representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência*, quer dizer como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto com pertencente ao mundo inteligível). (Kant, 2007, p. 109 [BA 117])

Kant, pois, não se desembaraça do pensamento metafísico enquanto pensamento dicotomizante. Tampouco supera o âmbito das representações. O colapso da oposição entre a representação imediata da Ideia (objeto da inteligência não abstraído da sensibilidade) e a Vontade como coisa em si, operada por Schopenhauer, consistirá em uma marcante revisão da doutrina kantiana, sendo digno de nota que, para tanto, faz-se necessário superar *toda a perspectiva do mundo como representação se se pretende pensar a Vontade em si mesma e, assim, a liberdade que a*

*caracteriza*. Se Kant (2007, p. 111 [BA 120-121]) admitira que a liberdade é inconcebível e incognoscível justamente porque, alheia ao âmbito da natureza, da sensibilidade e da experiência, não se constitui como objeto do entendimento, mas como mera ideia, não podendo tampouco ser explicada segundo causas, não restando nada mais que sua defesa, deve ser reconhecida a *insuficiência* desta apreciação na mesma medida em que foram insuficientes todas aquelas que a precederam pautadas em representações dualísticas.

A dupla perspectiva do mundo em Schopenhauer e sua solução na unidade da Vontade deve então apontar o começo do “fim da metafísica” na medida em que, reconhecendo que toda oposição só se apresenta segundo o ponto de vista do mundo como representação de um sujeito, em o superando, deve-se abrir espaço para a compreensão da existência como *prescindindo* de toda natureza. Antes dele, Espinosa (2000, p. 228 [II, prop. VII, esc.]), corrigindo Descartes, já dissera que “a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro” da mesma maneira que “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma e mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes”, mas incorrera no erro de permanecer firme às noções de substância e necessidade, encontrando no panteísmo a única via possível de conciliação. Não se trata, portanto, de *conciliar* moral e natureza, alma e corpo, pensamento e sensibilidade, de submeter-los a uma “síntese”, apartando-se, como Hegel, da ditadura do princípio de não-contradição, mas de, pela compreensão da natureza como representação, lançar o olhar para seu próprio fundo – no dizer de Mestre Eckhart – em busca daquilo segundo o que natureza é natureza: natureza *em* e *para* nossas representações. A sentença inicial de *O mundo como vontade e representação*, a saber, “O mundo é minha representação”, não há de propor uma visão solipsista da realidade, mas uma advertência segundo a qual, para qualquer consideração acerca desse mundo transcendentalmente determinado por um subjetividade, e de nossa presença nele como efetividade, deve-se, antes, *dar um passo atrás*, o passo fenomenológico, conforme se descobrirá futuramente.

Daqui por diante, a questão deverá ser: Se, na origem, a natureza *não era*, como não era eu mesmo ou qualquer coisa de individual, ainda no dizer de Mestre Eckhart, e, portanto, não era nada com relação a que ser *independente*, nem o que se tornar independente, pergunta-se segundo o que cada coisa veio a ser senão por si mesma e de modo não-causado? Se a razão só pode ser pensada segundo seus próprios princípios e, portanto, como representação, ela mesma deve ser posta à parte, de modo a *liberarmos o pensamento para uma perspectiva que prescindia de toda lei, de toda "lógica"*. Não se trata de advogar a irracionalidade (caso isto seja possível), negar a lógica, mas de deixá-la à parte no que concerne àquilo de que ela não pode dar conta. Trata-se de uma nova experiência, não-kantiana, de *pensamento*. Se, como reconhece Kant, a liberdade da vontade não é intuível nem explicável, que se supere também o "princípio filosófico de explicação" pelo qual não se atinge senão representações relativas a nós mesmos por analogias sem solo, as "bolhas de sabão" a que se refere sarcasticamente Schopenhauer. Como conclui Loparić (1992, p. 63),

A razão humana é finita, em primeiro lugar, porque o seu uso legítimo é restrito ao território da experiência possível. Ela é finita, em segundo lugar, porque é discursiva, temporalizada, porque não pode abraçar o seu território todo num único gesto. Ela é finita, ainda, porque, para controlar a experiência precisa lançar-se em busca do universal contando apenas com regras heurísticas. E, em quarto lugar, a razão kantiana é finita porque não pode nem achar nem inventar conceitos determinados para caracterizar certos traços de formas intuitivas, de seres organizados e da natureza no seu todo. Nesses casos, ela esbarra no indizível. Para ficar às claras consigo mesma, tem que reconhecer um substrato além do alcance do seu poder, um outro que a razão representacional.

Em síntese, a dupla perspectiva do mundo como representação e do mundo como Vontade, em vez de considerar o homem como anfíbio, atribui ao próprio homem o considerar-se anfíbio, apontando uma direção alternativa para que se o pense como unidade, como coisa em si *una* àquilo que denomina "mundo", sem o entrave do panteísmo. "Não há lugar para a ideia de Deus em semelhante concepção de ser, e Schopenhauer assim como Nietzsche a excluíram cuidadosamente. Em oposição a todo

sistema dualista, sua concepção do universo é expressamente monista” (Gaultier *apud* Brum, 1998, p. 56, n. 5). Se a perspectiva representacional é posta à parte, não é apenas por constituir a via do engano, ou da ilusão, como diria Parmênides, autor da designação do homem como monstruosamente dotado de “duas cabeças”, mas, antes disso, por ser um *subproduto* de uma perspectiva já determinada de *uma* vontade *situada*, individual e, portanto, *enclausurada* no mundo a que chama “natureza”.

Por fim, recordemos duas importantes passagens do *Crepúsculo dos ídolos*, de Nietzsche (2000, p. 30 e 32, respectivamente). “Cindir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja do modo cristão, seja do modo kantiano (um cristão *pérfido* no fim das contas) é apenas uma sugestão da *décadence*: um sintoma da vida *que decai...*” (“A ‘razão’ na filosofia”, §6). A isto seguir-se-á sua resposta a toda ambivalência metafísica: “Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!*” (“Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”, §6).

Artigo recebido em 08.04.2013, aprovado em 20.07.2013

## Referências

- BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- ESPINOSA, B. de. *Ética* (demonstrada à maneira dos geômetras). Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 141-436. (Coleção Os Pensadores).

HAMM, C. Sobre a necessidade e o limite da razão. In: INTUIÇÃO – CONCEITO – IDEIA, 2001, Santa Maria. *Atas do colóquio...* Santa Maria (RS): UFSM, Curso de Pós-Graduação [em Filosofia], 2001. p. 31-49.

HEIDEGGER, M. La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. Trad. para o espanhol por Helena Costés e Arturo Leyte. In: HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Madri: Alianza, 1996. p. 190-240.

HEIDEGGER, M. *La pobreza*. Apres. Philippe Lacoue-Labarthe. Trad. Irene Agoff. Edição bilíngue alemão-espanhol. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 117-152. (Coleção Os Pensadores).

LOPARIĆ, Ž. A finitude da razão: observações sobre o logocentrismo kantiano. In: ROHDEN, V. (Org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant, 1790-1990*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 50-64.

MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

MARQUES, A. A *Crítica da faculdade do juízo* como alargamento da revolução copernicana de Kant. In: ROHDEN, V. (Org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant, 1790-1990*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 24-34.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Coleção Conexões).

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROHDEN, V. Tradução em perspectiva: sobre algumas questões e dificuldades na tradução da *Crítica da faculdade do juízo*. In: ROHDEN, V. (Org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de*

*Kant*, 1790-1990. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 121-131.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997. p. 5-163. (Coleção Os Pensadores). Vol. II.

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental* (livro 3.: A filosofia moderna - segunda parte: Desde Rousseau até o presente). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia M. de O. Cacciola. Pref. Alain Roger. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté e comme représentation*. Trad. A. Burdeau. 2. ed. rev. e corr. por Richard Ross. Pref. Clément Rosset. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. (Collection Quadrige). Edição completa, com apêndice e suplementos.



**ITINERÁRIO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA  
NA OBRA DE WALTER BENJAMIN**

ITINERARIO DEL CONCEPTO DE EXPERIENCIA  
EN LA OBRA DE WALTER BENJAMIN

ITINERARY OF THE CONCEPT OF EXPERIENCE  
IN THE WORK OF WALTER BENJAMIN

**João Gabriel Lima**

Mestre em “Estudos da subjetividade”  
pela Universidade Federal Fluminense  
E-mail: joagabriellimadasilva@gmail.com

**Luis Antonio Baptista**

Professor Titular da Universidade Federal Fluminense

**Resumo:** Esse artigo desenvolve um estudo progressivo dos conceitos de experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*) na obra do filósofo alemão Walter Benjamin. Percorre-se desde os textos de juventude até os textos da década de 40 a fim de comparar os diferentes usos dos conceitos pelo autor. Também as obras de Wilhelm Dilthey, Immanuel Kant e Sigmund Freud são abordadas, uma vez que esses filósofos inspiraram os conceitos de experiência e vivência na obra benjaminiana.

**Palavras-chave:** experiência; conhecimento; verdade.

**Resumen:** El presente artículo desarrolla un estudio progresivo de los conceptos de experiencia (*Erfahrung*) y vivencia (*Erlebnis*) en la obra del filósofo alemán Walter Benjamin. Se recorre desde los textos de juventud hasta los textos de la década de 40, con el fin de comparar los diferentes usos de los conceptos por el autor. También las obras de Wilhelm Dilthey, Immanuel Kant y Sigmund Freud son abordadas, dado que esos filósofos inspiraron los conceptos de experiencia y de vivencia en la obra benjaminiana.

**Palabras clave:** experiencia; conocimiento; verdad.

**Abstract:** This paper develops a progressive study of the concepts of “traditional experience” (*Erfahrung*) and “lived experience” (*Erlebnis*) in the work of German philosopher Walter Benjamin. It surveys his earlier texts from his youth up through those from the 1940’s in an effort to compare the author’s different usages of the concepts. This paper also approach the works of Wilhelm Dilthey, Immanuel Kant and Sigmund Freud, given that these philosophers inspired the concepts of “traditional experience” and “lived experience” in Benjamin’s work.

**Keywords:** experience; knowledge; truth.

Ao longo de sua obra, o filósofo alemão Walter Benjamin deu origem a uma sofisticada teoria da experiência, dialogando, por um lado, com a teoria do conhecimento – especialmente a kantiana – e, por outro, com os problemas da ética e da verdade. Em seus primeiros escritos, considerou a experiência como um saber mascarado, opressor. Em seguida, após seus estudos da *Crítica da razão pura*, entendeu que o conceito kantiano de experiência era insuficiente para estruturar as diversas qualidades de experiência. Na década de 30, tempo de suas obras mais famosas, Benjamin concebeu ainda a experiência como o conhecimento tradicional, passado de geração em geração, e que vinha definhando com a modernidade. Por fim, em 1943, em um ensaio sobre Baudelaire, Walter Benjamin trouxe a experiência mais ao campo da sensibilidade, nomeando-a não mais como “experiência” (*Erfahrung*), mas sim como “vivência” (*Erlebnis*). Durante todo o percurso da obra benjaminiana, nota-se sempre o mesmo esforço de retificação crítica em relação ao conceito de experiência, que objetiva não apenas situar historicamente o problema do conhecimento, mas igualmente buscar a verdade da experiência – ou, ao menos, não expressá-la em termos falaciosos.

O presente estudo é um esforço de localização teórica do conceito benjaminiano de experiência. Intenta-se, aqui, acompanhar a sofisticada elaboração desse conceito, desde os escritos juvenis de Benjamin até o último grande trabalho dedicado ao tema.

**As experiências de Benjamin.** Walter Benjamin se atém ao problema da experiência em cinco ensaios: *Experiência*, de 1913; *Sobre o*

*programa da filosofia do porvir*, de 1918; *Experiência e pobreza*, de 1933; *O narrador*, de 1936; e *Sobre alguns temas baudelarianos*, de 1940. Nos quatro primeiros, utiliza sempre o termo *Erfahrung*, traduzido como “experiência”, embora seus sentidos e usos variem de um texto para o outro. No último, sobre o poeta Charles Baudelaire, o filósofo usa a palavra *Erlebnis* (vivência) com o objetivo de definir uma qualidade especial de experiência<sup>1</sup>.

**“Experiência”, de 1913.** Pouco tempo antes de escrever o breve ensaio “Experiência”, Walter Benjamin tinha se integrado ao grupo berlinense *Estudantes Livres*. A atmosfera esclarecida, antiautoritária do movimento jovem (*Jugendbewegung*) do qual participava o grupo incidiu na produção teórica do jovem filósofo. Esse ensaio foi publicado na revista *Der Anfang* (“O começo”), porta-voz da juventude berlinense, que acreditava, como aponta K. Muricy, “[que] uma reforma pedagógica ampla, uma mudança de mentalidade dos jovens, era [...] decisiva para o renascimento da cultura alemã” (Muricy, 1999, p. 37). O vigoroso desejo de libertação e de “transformação radical da cultura” presente no movimento fez com o primeiro texto de Benjamin sobre a experiência viesse carregado de raivosas críticas contra o uso constrangedor que se vinha fazendo dela.

Benjamin elege uma categoria de pessoas à qual chama de “adulto” (*Erwachsene*), cujo traço distintivo é o uso da “experiência” como máscara. Os “adultos” se sentem à vontade em tomar a experiência como justificativa para a sua atual resignação. A crítica benjaminiana não atenta apenas à inação pessoal do “adulto”, mas, igualmente, aponta a opressão que a experiência do adulto exerce sobre a juventude. A evocação da experiência, percebe Benjamin, não raro impede o jovem de buscar outras qualidade de experiência. Como argumenta o autor:

Em nossa luta por responsabilidade, nós lutamos contra alguém que é mascarado. A máscara do adulto é chamada “experiência”. Ela é sem

---

<sup>1</sup> Uma discussão etimológica sobre os termos *Erlebnis* e *Erfahrung* pode ser encontrada em Lacoue-Labarthe (1997, p. 30-31), Wierzbicka (201, p. 80-85), Gadamer (1999, p. 112-120).

expressão, impenetrável e sempre a mesma. O adulto sempre já experienciou tudo: a juventude, os ideais, as esperanças e as mulheres. Tudo isso é ilusão. Às vezes, sentimo-nos intimidados ou amargurados. Talvez ele esteja certo. Como podemos as eles responder? Nós não experienciamos nada. (Benjamin, 2000, p. 3)<sup>2</sup>

De acordo com Benjamin, nada há de positivo nessa *Erfahrung* mascarada dos “adultos”. A experiência “adulta” não é mais que um atestado da ilusão dos saberes do mundo, que amargura e intimida o jovem sem experiência. Trata-se de uma autoridade, mas uma autoridade constrangedora, que oprime a liberdade do jovem na busca pelo novo e pelo verdadeiro. O efeito dessa opressão nos jovens é um desânimo manifesto em sua incapacidade de visualizar outras qualidades de experiências. Em outros termos, é a própria experiência autoritária do adulto o que constrange o horizonte empírico daquele que procura a verdade.

Se a experiência é, para o “adulto”, a consciência do “sem sentido da vida, de sua brutalidade” (Benjamin, 2000, p. 3), a verdade dessa experiência não tem um objetivo, uma finalidade maior. A qualidade da experiência do adulto estará já de antemão determinada pela ausência de sentido da existência. Assim, a experiência mascarada do adulto demonstra apenas, por suas vias, que não há nada que se possa procurar de verdadeiro além do sem sentido da vida.

Todo o sentido – a verdade, o bem, a beleza – é baseado dentro de si. O que, então, a experiência significa? E aqui está o segredo: uma vez que ele jamais levantou seus olhos ao grande e ao cheio de sentido, o filisteu tomou a experiência como seu evangelho. Ele se tornou para ele uma mensagem sobre a banalidade da vida. [...] Por que a vida é sem sentido ou confortável para o filisteu? Porque ele sabe o que é a experiência e nada mais. (Benjamin, 2000, p. 3-4)<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*In our struggle for responsibility, we fight against someone who is masked. The mask of the adult is called “experience.” It is expressionless, impenetrable, and ever the same. The adult has always already experienced everything youth, ideals, hopes, woman. It was all illusion. Often we feel intimidated or embittered. Perhaps he is right. What can our retort be? We have not yet experienced anything.*”

<sup>3</sup> Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*Oh, no, precisely because these are things one cannot experience. All meaning—the true, the good, the beautiful—is grounded within itself. What, then, does experience signify?—And herein lies the*

Com fortes ressonâncias nietzschianas<sup>4</sup>, Walter Benjamin introduz a figura do “filisteu”, homem cuja limitação provém da experiência. Para o filisteu, encarnação alegórica do “adulto”, o conhecimento da experiência impede a possibilidade da verdade. Benjamin denuncia, de modo claro, como a própria experiência tinha sido cooptada e transformada em impedimento à emergência da verdade. Pela ação ao mesmo tempo cômoda e opressora do “adulto” ou do “filisteu”, pouco se conseguiu além de blindar as exigências do espírito que movem o homem em sua busca pela verdade. Em contraposição à experiência sem sentido do “adulto”, Benjamin anuncia um outro tipo de experiência:

Novamente: nós conhecemos uma experiência diferente. Ela pode ser hostil ao espírito e destruidora de muitos sonhos primaveris. No entanto, é a mais bela, a mais intocável, a mais imediata pois ela não pode ser sem espírito enquanto nós permanecemos jovens. Como afirma Zaratustra, o indivíduo pode experimentar a si mesmo somente ao fim de suas errâncias. O filisteu tem sua própria “experiência”, que é aquela da eterna falta de espírito (Benjamin, 2000, p. 5)

Por ordem de síntese, diremos que, nesse texto, Benjamin (1) esclarece a qualidade de experiência imposta por alguns homens (os “adultos”), (2) renega essa experiência sem espírito do “adulto” para seus propósitos e (3) apresenta um novo caminho que levará a uma outra sorte de experiência: o caminho de “permanecermos jovens” (Benjamin, 2000, p. 5). A juventude – aqui entendida como uma atitude espiritual, um *ethos* – é o caminho através do qual se chegará a uma *outra qualidade* de experiência.

Carece dizer, contudo, que Benjamin não define com clareza o caráter dessa “experiência diferente”, exceto por ser “hostil ao espírito e destruidora de muitos sonhos primaveris” e ser “a mais

---

*secret: because he never raises his eyes to the great and meaningful, the philistine has taken experience as his gospel. It has become for him a message about life's commonness. But he has never grasped that there exists something other than experience, that there are values—inexperientiable—which we serve. Why is life without meaning or solace for the philistine? Because he knows experience and nothing else”.*

<sup>4</sup> Cf. “Primeira consideração intempestiva” (Nietzsche, 1990, p. 24-7).

bela, a mais intocável” (Benjamin, 2000, p. 5). Nesse texto, a experiência parece se situar no horizonte, ainda que não se saiba se é de fato possível encontrá-la ou se existe apenas em função do inconformismo de Benjamin com relação à experiência opressora dos “adultos”. Não há, como se vê, uma experiência bem definida nesse primeiro ensaio: ela não parece ser mais que uma oposição a um modo de vida que Benjamin não suporta ou acredita. O filósofo, portanto, escusa-se de dar precisão sobre a qualidade de experiência que ultrapassaria a do “adulto” em seu alcance da verdade. Todavia, Benjamin ainda assim acredita saber qual é a atitude que se deve tomar para alcançá-la. A atitude, para dizer novamente, é a recusa de se tornar um “adulto”; ou de outro modo, é a insistência em permanecer jovem, cheio de espírito, concentrado no problema da possibilidade da verdade.

Há, portanto, já no primeiro texto de Walter Benjamin dedicado ao tema, uma clara consciência sobre a importância ética do conceito de experiência. Porém, somente ao adentrar no universo filosófico de kantiano é que Benjamin se viu impelido a realizar uma crítica epistemológica mais profunda.

**Sobre o programa da filosofia do porvir.** O ensaio *Sobre o programa da filosofia do porvir*, não publicado em vida pelo filósofo, reflete as leituras que Walter Benjamin realizou da obra de Kant e dos neo-kantianos. Nesse artigo, Benjamin não só realiza um balanço das teorizações kantianas acerca do caráter da *experiência* e do *conhecimento*, mas sobretudo apresenta as tarefas que seriam destinadas à filosofia ou ao filósofo do futuro.

Sabe-se, através das correspondências da época, que Benjamin jamais desejou publicar esse artigo: “o principal propósito do ensaio era a auto-orientação e o desejo de clarificar sua própria posição filosófica” (Steiner, 2010, p. 34)<sup>5</sup>. O ensaio surgiu de conversas que Benjamin teve com seu amigo Gershom Scholem a respeito não apenas dos estudos judaicos mas igualmente do modo pelo qual os pós-kantianos compreendiam a experiência. Em uma

---

<sup>5</sup> Nossa tradução. Texto original: “*The essay’s principal purpose was self-orientation and the desire to clarify his own philosophical position*”.

carta a Scholem de 1917, recolhida por Uwe Steiner, Walter Benjamin define sua busca na obra kantiana: “Somente no espírito de Kant e Platão e, eu acredito, através da revisão e posterior desenvolvimento de Kant, pode a filosofia se tornar uma doutrina ou, ao menos, ser nela incorporada” (Benjamin *apud* Steiner, 2010, p. 35)<sup>6</sup>. Ao que parece, além do contato direto com os textos de Kant, Benjamin foi fortemente influenciado pela escola neo-kantiana de Marburg, especialmente pela obra de Hermann Cohen, cujo livro *Kants Theorie der Erfahrung* (“A teoria da experiência de Kant”) causou impacto negativo tanto em Scholem quanto em Benjamin (Steiner, 2010, p. 35)<sup>7</sup>. Segundo Steiner, a postura filosófica da escola de Marburg – e especialmente de seu líder, Hermann Cohen – era a redução de qualquer experiência ao modelo positivista, que buscava na matemática e nas ciências naturais seu padrão epistemológico<sup>8</sup>. Mas seja pela própria *Crítica*, seja através

---

<sup>6</sup> Nossa tradução. Texto original: “*Only in the spirit of Kant and Plato and, I believe, by means of the revision and further development of Kant, can philosophy become doctrine or, at least, be incorporated in it*”.

<sup>7</sup> “Tão claramente quanto, portanto, o manifesto de Benjamin é focado na filosofia acadêmica, ele não se limita ao que essa disciplina tem a oferecer. Uma indicação pode ser a sua reação e a de Scholem ao estudo *Kants Theorie der Erfahrung* de Cohen. Eles começaram a lê-lo juntos em Bern, mas logo desistiram, desapontados. O ensaio programático ele mesmo, contudo, tem claramente delineados os limites que o separam do neo-kantianismo. (Steiner, 2010, p. 35). Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*As clearly, therefore, as Benjamin’s philosophical manifesto is focused on academic philosophy, he does not limit himself to what this discipline has to offer. An indication of this may be his and Scholem’s reaction to Cohen’s study Kants Theorie der Erfahrung, a foundational work of the Marburg School. They started reading it together in Bern but soon gave up in disappointment. The programmatic essay itself, however, has clearly delineated the boundaries that separate it from neo-Kantianism.*”

<sup>8</sup> “Herman Cohen (discípulo de Lange e sucessor à cadeira de filosofia em Marburg), enquanto enfaticamente rejeitava a justificação fisiológica para a teoria do conhecimento, advocava uma visão da concepção kantiana da *experiência* que, em uma análise final, era idêntica ao conhecimento surgido nas matemáticas e ciências naturais. Benjamin acreditava que a fraqueza do neo-kantianismo resultava da sua cumplicidade com o positivismo, cuja ligação mesma nem tinha se dado conta. (Steiner, 2010, p. 36)”. Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*Hermann Cohen (Lange’s disciple and successor to the chair of philosophy at Marburg), while emphatically rejecting the physiological justification for the theory of knowledge, did advocate a view of Kant’s conception of experience that, in the final analysis, was identical with the knowledge arrived at in mathematics and the*

de Cohen, a presença da filosofia kantiana vinha tomando cada vez mais importância na obra de Walter Benjamin (Caygill, 1998, p. 2-5).

Em 1918, Benjamin escreve *Sobre o programa da filosofia do porvir*. Walter Benjamin parece extraordinariamente aberto ao pensamento kantiano, a ponto tal que supõe a filosofia do futuro como uma revisão ou elaboração do sistema filosófico de Kant<sup>9</sup>. Nem por isso, todavia, deixará de entrever suas limitações epistemológicas. Nesse ensaio, certamente inspirado pelos *Prolegômenos*, Benjamin intenta estabelecer quais devem ser os desafios para a filosofia que ainda está por vir: “a tarefa central da filosofia vindoura será tomar as mais profundas intimações que ela apreende de nosso tempo e nossa esperança de um grande futuro, e transformá-las em conhecimento, relacionando-as ao sistema kantiano” (Benjamin, 2000, p. 100). Segundo Benjamin (2000, p. 101), Kant é um filósofo que entendeu a diversidade da realidade como uma experiência de ordem baixa: Kant não teria considerado outra experiência senão aquela que é efêmera e se integra ao conhecimento<sup>10</sup>. Por este motivo, Benjamin acredita que Kant esteve no horizonte de uma experiência do seu tempo, característica

---

*natural sciences. Benjamin believed that the weakness of neo-Kantianism resulted from its complicity with positivism, of which collusion it itself was not even aware. Hence he considered himself able to recognize this failure especially in the neo-Kantian conception of system<sup>11</sup>.*

<sup>9</sup> “Somente no espírito de Kant e Platão e, eu acredito, através da revisão e posterior desenvolvimento de Kant, pode a filosofia se tornar uma doutrina ou, ao menos, ser nela incorporada” (Benjamin *apud* Steiner, 2010, p. 35)

<sup>10</sup> Katia Muricy melhor comenta essa “insuficiência” dos sistema kantiano: “Ainda que incontornável em sua importância, há uma insuficiência básica na filosofia de Kant: a fundação do conhecimento sobre uma 'realidade de nível inferior, talvez o mais inferior nível', ou seja um conceito de experiência limitado pela visão de mundo da Aufklärung. Este 'conceito inferior de experiência', reduzido 'ao ponto zero, ao mínimo de significação' é tirado das ciências naturais ou, na melhor das hipóteses, 'de uma certa física newtoniana'. Assim limitado pela noção de experiência que, pagando tributo à sua época, tiranicamente deveria assumir, Kant só teria dado uma solução satisfatória a um dos dois aspectos da teoria do conhecimento: aquele referente a certeza do conhecimento que permanece, o lado 'intemporal do saber'. O segundo aspecto - o da experiência temporal e de sua certeza teria sido negligenciado por Kant na sua estrutura total como uma experiência singularmente temporal' (MURICI, 1995, p. 37).

do Iluminismo, um tempo que não carecia de metafísica e onde a “experiência nua, primitiva e auto-evidente [...] era a única experiência possível” (Benjamin, 2000, p. 101).

É precisamente para assumir a *experiência que se funda no conhecimento*<sup>11</sup> como um desafio no campo da filosofia que Benjamin evoca o sistema kantiano. Para completar a epistemologia de Kant – e essa é outra tarefa da filosofia – será preciso lidar com um “novo e maior tipo de experiência ainda a vir” (Benjamin, 2000, p. 102) que não se contenta com a rasa experiência do Iluminismo. Uma das grandes realizações desse ensaio é posicionar historicamente o próprio conceito de experiência em Kant (Matos, 1993, p. 130), ao afirmar que “para o Iluminismo, não havia autoridades, no sentido de não haver apenas autoridade a quem se deveria submeter incondicionalmente, mas também forças intelectuais que poderiam direcionar a fim de dar um contexto maior à experiência” (Benjamin, 2000, p. 101)<sup>12</sup>. A ambição kantiana de estabelecer as bases epistemológicas para toda a experiência é, segundo Benjamin, frustrada pela sua própria condição histórica, que simplesmente não o permitia considerar outras qualidades de experiência<sup>13</sup>.

Walter Benjamin não desejava dispensar todos os elementos do sistema kantiano, mas sim desprezar apenas aqueles que eram impeditivos para a constituição de uma experiência que levasse em conta as diferentes exigências da história – e não apenas as do seu próprio tempo: “é de grande importância para a filosofia do futuro reconhecer e resolver quais elementos da filosofia kantiana devem ser adotados e cultivados, e quais devem ser retrabalhados, e quais

---

<sup>11</sup> “Para Benjamin, a estrutura da experiência se encontra na do conhecimento e só se desenvolve a partir dele” (Matos, 1999, p. 132)

<sup>12</sup> Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*For the Enlightenment there were no authorities, in the sense not only of authorities to whom one would have to submit unconditionally, but also of intellectual forces who might have managed to give a higher context to experience*”.

<sup>13</sup> É curioso como Benjamin aproximará a *experiência* na época do Iluminismo à experiência moderna: “[...] essa experiência, que em um sentido importante pode ser chamada de visão de mundo, foi aquela do Iluminismo. Mas em suas mais essenciais características, não é tão diferente da experiência dos outros séculos da era moderna. Como uma experiência ou uma visão de mundo, foi a da mais baixa ordem” (Benjamin, 2000, p. 101)

devem ser desprezados” (Benjamin, 2000, p.102). Esse talvez seja o texto mais “reformista” de Benjamin, onde ele nutre esperanças de situar as mais diversas experiências em um sistema já existente na filosofia – ainda que cumprindo com as devidas alterações. Ao que parece, Walter Benjamin não está interessado em um conceito de experiência que suporte apenas uma qualidade limitada de experiência ou que sirva apenas para a experiência histórica atual. Mais precisamente, ele se interessa por um conceito de experiência que ofereça as bases para qualquer experiência possível, nomeada aqui de um modo talvez messiânico: a “experiência que virá” (Benjamin, 2000, p. 102). O filósofo deseja validar epistemologicamente uma imensa diversidade de experiências – todas elas igualmente verdadeiras – que não eram previstas pelo sistema kantiano (Matos, 1999, p. 137). A “filosofia do futuro” deverá qualificar epistemologicamente outras qualidades de experiências sem desprezar os avanços da filosofia kantiana. Mas a “epistemologia de Kant”, argumenta Benjamin, “não abre o campo da metafísica, pois ela contém elementos de uma metafísica improdutiva que exclui todas as outras” (Benjamin, 2000, p. 102)<sup>14</sup>. Pelo que seus escritos sugerem, a ambição benjaminiana é aniquilar alguns elementos da teoria do conhecimento kantiana com o objetivo de constituir uma metafísica que não seja limitante, suportando até mesmo a experiência do absoluto<sup>15</sup>.

Benjamin se recusa a rebaixar a experiência ao que foi previsto por Kant e pelos filósofos empiristas e faz da experiência científica – erguida em bem definidos termos de sujeito e objeto – apenas uma das variações das muitas experiências criadas através da história<sup>16</sup>. Se a experiência do Iluminismo é a única sã, isto é, a

---

<sup>14</sup> Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*Kant’s epistemology does not open in the realm of metaphysics, because it contains within itself primitive elements of an unproductive metaphysics which excludes all others*”.

<sup>15</sup> Cf. Caygill, 1998, p. 2-5. Ou ainda como diz Olgária Matos (1999, p. 136): “[...] trata-se agora de purificar a própria obra kantiana se quisermos que ‘o aniquilamento dos elementos metafísicos na teoria do conhecimento reenvie, ao mesmo tempo, a uma experiência de conteúdo metafísico mais profundo’”

<sup>16</sup> “A filosofia é baseada no fato de que a estrutura da *experiência* está dentro da estrutura do conhecimento e deve ser desenvolvida a partir dele. Essa experiência, portanto, também inclui a religião, tal como a verdadeira experiência, na qual nem deus nem homem é objeto ou sujeito da experiência mas na qual essa experiência

única que pode se dizer conhecedora dos domínios do sujeito e do objeto, trata-se apenas uma variação de grau – e por isso, não qualitativamente diferente – das outras experiências, entre elas a da loucura, a do doente e a do místico<sup>17</sup>. Sem desprezar suas diferenças, espera-se que a filosofia vindoura esteja apta a concluir uma epistemologia que torne ambas possíveis também filosoficamente<sup>18</sup>.

Todavia, a grande “revolução benjaminiana” dos conceitos de conhecimento e experiência – em parte, o sumo da revolução teórica promovida pelo século XX – foi considerar ambos conceitos a partir de uma perspectiva linguística. Walter Benjamin tinha se dedicado ao problema da linguagem em um artigo intitulado *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, de 1916, onde ele argumentava que “toda comunicação de conteúdos espirituais é uma linguagem” (Benjamin, 2000b, v. I, p. 142)<sup>19</sup>. Dois anos mais tarde, já redigindo *Sobre o programa da filosofia do porvir*, ele recusará a conceitualização kantiana de uma experiência apenas referida à matemática e a uma temporalidade linear – compreensão essa exacerbada pelos pós-kantianos –, argumentando que Kant ignorou completamente a dimensão linguística da experiência e, por isso, não foi capaz de criar uma epistemologia bem sucedida (FRANCO, 2009, p. 195-196).

Ao fim de *Sobre o programa da filosofia vindoura*, a linguagem aparece como o elemento estruturante tanto do conhecimento quanto da experiência<sup>20</sup>. Para Benjamin, o crucial

---

depende do puro conhecimento como a quintessência do que a filosofia sozinha pode e deve pensar em deus. A tarefa da epistemologia do futuro é a de achar para o conhecimento uma esfera de total neutralidade no que se refere tanto ao conceito de sujeito quanto ao de objeto”. (Benjamin, 2000, p. 104)

<sup>17</sup> Cf. Benjamin, 2000, p. 104.

<sup>18</sup> “[...] determinar o verdadeiro critério para diferenciar os valores dos vários tipos de consciência será uma das mais altas tarefas da filosofia do futuro” (Benjamin, 2000, p.104).

<sup>19</sup> Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*En un mot, toute communication de contenus spirituels est un langage [...]*”.

<sup>20</sup> “Para Kant, a consciência de que o conhecimento filosófico era absolutamente certo e *a priori*, a consciência deste aspecto da filosofia que é completamente o par da matemática, assegurou que ele não devotasse atenção alguma ao fato de que todo o conhecimento filosófico tem sua única expressão na linguagem e não em fórmulas ou números. [...] Um conceito de conhecimento criado a partir da

equivoco de Kant foi não ter percebido que qualquer experiência só pode ser estruturada a partir de uma linguagem: mais que categorias e intuições espaçotemporais, o que factualmente é condição para a experiência é a linguagem. Benjamin resume a tarefa da filosofia vindoura do seguinte modo: “[...] criar, nas bases do sistema kantiano, um conceito de conhecimento ao qual o conceito de experiência corresponda, ao qual o conhecimento seja o ensinamento” (Benjamin, 2000, p. 108)<sup>21</sup>. A experiência, portanto, para Benjamin, não deverá se confundir em nada com a experiência sensível, como às vezes se confunde em Kant, mas será precisamente “a uniforme e contínua multiplicidade do conhecimento” (Benjamin, 2000, p. 108). Em outros termos, a *experiência* se mostrará como se fosse um representante do que é inconstante e heterogêneo: o conhecimento. Definir a *experiência* sem se referenciar necessariamente ao acontecimento sensível ou à síntese entendimento-sensibilidade, mas defini-la precisamente como um “símbolo único” de tudo o que formou o conhecimento, cuja estruturação é linguística. Eis o que desejou Benjamin como tarefa para a filosofia vindoura.

**Experiência e pobreza.** Quinze anos depois, em 1933, haverá uma significativa mudança na direção crítica de Walter Benjamin. No seu manifesto teórico “Experiência e pobreza”, Benjamin reposicionará suas ambições para o conceito de *Erfahrung*. Se, antes, tornar a experiência próxima à verdade significava, acima de tudo, expandir,

---

reflexão da natureza linguística do conhecimento criará um conceito correspondente de experiência que irá incluir o campo que Kant falhou em verdadeiramente sistematizar (Benjamin, 200, p. 108)” Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*For Kant, the consciousness that philosophical knowledge was absolutely certain a priori, the consciousness of that aspect of philosophy in which it is fully the peer of mathematics, ensured that he devoted almost no attention to the fact that all philosophical knowledge has its unique expression in language and not in formulas or numbers. [...] A concept of knowledge gained from reflection on the linguistic nature of knowledge will create a corresponding concept of experience which will also encompass realms that Kant failed to truly systematize*”.

<sup>21</sup> Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “[...] *to create on the basis of the Kantian system a concept of knowledge to which a concept of experience corresponds, of which the knowledge is the teachings*”

abrir, enriquecer essa mesma experiência (ou a epistemologia que a suportava) com novas possibilidades de existência, agora, a verdade da experiência estará na pobreza que a caracteriza na modernidade, no seu limite frente ao que ela um dia já foi. Benjamin está claramente preocupado com as origens e efeitos subjetivos da modernidade. É a partir dessa incansável busca pela definição da experiência moderna é que Benjamin construirá sua crítica radical, com especial foco nas tentativas falaciosas, mentirosas, não-verdadeiras de se evocar uma grandiosa experiência cuja materialidade é agora inexistente ou rara.

O conceito de experiência nesse texto de 1933 não coincide propriamente com os anteriores, ainda que não os contradiga. Em *Experiência e pobreza*, o termo “experiência” (*Erfahrung*) é o representante do conhecimento transmitido entre gerações. Dito de outro modo, “experiência” denota o conhecimento acumulado por gerações que é transmitido em geral por meios das fábulas, histórias, parábolas ou provérbios. Benjamin constata: se o saber da experiência era, aos homens do passado, um conhecimento que os constituía plenamente, que fazia parte de sua história, os homens modernos sofrem para reconhecer esse saber antes tão naturalmente transmitido entre as gerações (Benjamin, 1987, p. 114). Ao contrário das sociedades tradicionais, que preservavam suas tradições nos épicos e narrativas, a sociedade moderna se caracteriza pelo declínio de um passado comum a ser transmitido. O homem moderno, na visão de Benjamin, ainda que não inteiramente desprovido da lembrança da existência dessa transmissão, não era mais capaz de dar continuidade a essa experiência, não podia mais comunicá-la ou tampouco invocar o peso contido no saber da tradição.

Quais eram, de acordo com Benjamin, as razões dessa mudança na qualidade da experiência? O “monstruoso” avanço da capacidade técnica, sobretudo quando aliado à pobre realidade fabril capitalista (Benjamin, 1987, p. 114). Mas nada se compara, no poder de aniquilação da experiência, com o que se passou entre os anos de 1914 a 1918. Para Benjamin, a Primeira Guerra foi o derradeiro golpe na experiência “transmissível de boca em boca” (Benjamin, 1987, p. 115) No campo narrativo, onde a antiga experiência mais se desenvolvia através das fábulas e histórias, a

consequência humana da guerra se manifestou de modo mais assombroso no silêncio traumático dos soldados veteranos. Os homens que retornavam do serviço militar eram incapazes de transmitir nem o que foi aprendido antes da guerra, tampouco o que lá se passou. A guerra de trincheiras aniquilou a experiência, reduziu-a a uma miséria.

Na época, já se podia notar que os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. [...] Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes (Benjamin, 2012, p. 124).

Tendo em vista a aniquilação da experiência tradicional nas situações extremas da guerra de 1914, não havia outra saída para a filosofia, segundo Benjamin, senão estar a par da pobreza de experiência da modernidade. Essa era a única atitude ética possível contra a evocação de uma falsa experiência maior, cuja materialidade não estava mais presente na modernidade. Benjamin localiza precisamente a tendência de algumas práticas de tentar invocar – equívoca e anacronicamente – o peso da velha experiência transmissível entre gerações. Tratava-se, na verdade, de uma “galvanização”, de um nobre (e falso) encobrimento superficial que escondia a precária experiência moderna:

A angustiante riqueza de ideia que se difundiu entre, ou melhor, sobre as pessoas, com a renovação da astrologia e da ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritismo, é o reverso dessa miséria. Porque não é uma renovação autêntica que está em jogo, e sim uma galvanização. (Benjamin, 1987, p. 115)

Tal como em todos os seus textos, Benjamin aponta uma saída para esse impasse epistemológico e ético. Antes de tudo, carece ao homem moderno confessar clara e conscientemente sua pobreza de experiência. É essa a primeira condição para que o homem se apresente como pronto, disposto para lidar com a pobreza de sua época. Todavia, é preciso ainda mais. Walter Benjamin nos apresenta o conceito de *barbárie positiva* como a

direção que se deve tomar no intuito de lidar com essa nova e pobre qualidade de experiência moderna. Percebendo os rumos imorais que a palavra “civilização” tomou no contexto da Primeira Guerra Mundial – e já antevendo os que iria tomar no da Segunda Guerra –, Walter Benjamin utiliza o “conceito novo e positivo de barbárie” para definir a atitude de alguns artistas e pensadores<sup>22</sup>. Essa atitude consiste precisamente em *não se referenciar a nada que fosse herança da civilização*. Era necessário erigir um homem cuja disposição de espírito fosse como a de um bárbaro, mas um tipo muito especial de bárbaro, o “bárbaro positivo”, que segue apenas em frente, sem nada esperar do passado<sup>23</sup>:

Barbárie? Sim. Responderemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para direita nem para a esquerda. (Benjamin 1987, p. 115-116)

Como é evidente, Benjamin deseja estabelecer as bases epistemológicas para lidar com uma experiência que é pobre em conhecimentos acumulados. Todavia, somente com transformações éticas no homem moderno – a assunção da pobreza, o contentar-se com pouco, seguir sempre em frente – é que um conceito verdadeiro de experiência se erguerá em bases sólidas. Para Benjamin, o equívoco do homem moderno não era tanto ser pobre em experiência. Na verdade, seu equívoco era não conseguir se concentrar nas demandas de sua pobre experiência a fim de ter clareza quanto aos seus limites e possibilidades (Benjamin, 1987, p.119). Os modernos “devoraram tudo, a cultura e os homens, e ficaram saciados” (Benjamin, 1987, p. 119), sonhando com fragmentos de tantas e tantas experiências, mas nenhuma que se conectasse inteira e verdadeiramente à realidade. Menos que pobres, os modernos estavam abarrotados de experiência das mais diversas origens e níveis que encobriam a própria pobreza.

Ao contrário de *Sobre o programa da filosofia vindoura*, que

---

<sup>22</sup> Walter Benjamin cita Paul Klee, Adolf Loos, Paul Scheerbart entre outros. Cf. Benjamin, 2012, p. 125-126.

<sup>23</sup> Cf. Muricy, 1999, p. 185-187

partia de uma mudança epistemológica em direção à mudança ética, aqui, em *Experiência e pobreza*, carece antes de tudo uma transformação ética no homem para se alcançar uma epistemologia adequada à experiência moderna. Assumir a pobreza experiência era, portanto, dar uma oportunidade para que o real caráter dessa nova experiência surgisse em todo o seu vigor e simplicidade; era, enfim, uma chance para que o excesso de experiência que não se ligava à sensibilidade moderna pudesse escoar, deixando à vista apenas o pouco que cabia à modernidade. E que com esse pouco, enfim, esse homem soubesse o que fazer – ou ao menos tentasse, mas que essa tentativa fosse definível, material e verdadeira.

**O narrador.** Em *Pobreza e experiência*, o filósofo Walter Benjamin despertou a atenção do leitor para um conceito tradicional de experiência já desfalecente. Todavia, a encomenda de um artigo sobre o escritor russo Nicolai Leskov, por seu amigo Fritz Lieb<sup>24</sup> (coeditor da revista suíça *Orient und Occident*), foi para Benjamin a esperada oportunidade para dissertar sobre o tema mais detidamente. Em *O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, publicado em 1936, Benjamin analisa a obra desse escritor que simboliza algo que está desaparecendo: o contador de histórias. Se, em *Experiência e pobreza*, o filósofo bendisse as vanguardas artísticas por seu trabalho com a pobre experiência moderna, em *O narrador*, Benjamin parece anunciar a necessidade de uma narrativa que não olhasse apenas para frente, como o “bárbaro positivo”, mas que pudesse dar origem a uma narração com as “ruínas da narrativa, uma transmissão entre os cacos de uma tradição em migalhas” (Gagnebin, 2006, p. 53). Mais que um texto nostálgico, que reflete sobre a perda da capacidade de narrar, *O narrador* se propõe a abrir as portas para uma nova narração.

O artigo *O narrador* parte de uma constatação simples em sua essência: a de que “a arte de narrar está em vias de extinção” (Benjamin, 1987, p. 197). Essa constatação tinha já sido feita – ainda que de modo sucinto – no ensaio *Experiência e pobreza*. De fato, muitos dos tópicos levantados no ensaio de 1933 serão

---

<sup>24</sup> Cf. Steiner, 2010, p. 128

retomados e desenvolvidos em *O narrador*. Através de uma grande variedade de exemplos de sua realidade ordinária – entre eles o embaraço ao contar histórias e o desprezo dos homens modernos pelo aconselhamento –, Benjamin demonstra a dificuldade do seu tempo em lidar com o que ainda se referia à velha experiência (*Erfahrung*). Ao se deparar com Leskov, cuja obra, a despeito de se encontrar impressa, não procede de outra origem senão a dos contadores de histórias, Benjamin se apercebe da disparidade existente entre as condições de origem da narrativa tradicional e das produções modernas (entre elas, o romance e a informação).

Walter Benjamin concentra a gênese do “contador de histórias” (*Erzähler*) em duas grandes famílias: a do narrador sedentário, que é fixado a um lugar e conhece todas as tradições; e a do narrador estrangeiro, aquele que traz, de longínquos lugares, as histórias insólitas<sup>25</sup>. Essas duas famílias de narradores se entrecruzaram na Idade Média, em função do próprio modo de circulação de pessoas nas cidades medievais<sup>26</sup>. O saber das longínquas terras – recolhido pelo viajante ou marujo – fundia-se com o saber tradicional do homem sedentário no âmbito do trabalho corporativo medieval, dando origem ao que Benjamin chama de “extensão real do reino narrativo” (Benjamin, 1987, p. 119). Deste modo, o narrador tradicional – em toda a sua heterogeneidade constitutiva<sup>27</sup> – não é mais que as combinações resultantes da fusão ocorrida entre o saber do homem sedentário e o do homem estrangeiro, diferentes em tudo *exceto na capacidade de transmitir a experiência*.

Segundo Benjamin, um narrador, um contador de histórias, frequentemente insere em seus contos – sem consciência de que o faz – um conhecimento que pode ser útil ao ouvinte no futuro. Às vezes sob a forma de um ensinamento moral, às vezes como uma sugestão prática ou um conselho, a narração não se furta a

---

<sup>25</sup> Cf. Benjamin, 1987, p. 119.

<sup>26</sup> Benjamin, 1987, p. 202. Jacques Le-Goff realizou um estudo de fôlego sobre a circulação nas cidades medievais, observando especialmente as portas e as pontes. Apesar da ideia geral que se faz da cidade medieval, fechada, ordenada frente à vilania, Le-Goff demonstra como elas deixavam entrar o estrangeiro e faziam sair o sedentário. Cf. Le-Goff, 1992.

<sup>27</sup> Cf. Lindroos, 2000, p. 5.

transmitir algo ao leitor, a transmitir a experiência. A narrativa, para Benjamin, “tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária” (Benjamin, 1987, p. 200). A capacidade de transmitir uma informação potencialmente útil através de uma história – sobretudo em sua forma mais elaborada, o conselho<sup>28</sup> – é um importante atributo de um narrador tradicional. Além disso, o contador de histórias até pode ter seus contos em um livro, mas ele não se vincula de modo essencial ao objeto livro. A matéria de sua obra é comunicada oralmente (Benjamin, 1987, p. 201). Seu campo de ação está muito mais localizado na performance, no gesto, na interação com pessoas, do que propriamente na escritura. Todo o corpo do narrador deve estar presente no instante da narração. Mesmo o leitor de uma narrativa, assegura Benjamin (1987, p. 215), ainda assim é capaz de sentir a presença e a voz viva do contador de histórias. O narrador vai de encontro ao ouvinte com todos os seus meios expressivos e os orchestra da forma mais precisa e natural a fim de transmitir a experiência<sup>29</sup>. Contar uma história, como a conta um narrador tradicional, é sobretudo um gesto de corpo inteiro que busca alcançar a comunidade; sua refinada operação intelectual serve somente ao propósito de utilizar o seu corpo para a transmissão<sup>30</sup>. O contador de histórias compreende que sua participação é apenas como veículo, como *medium*, para algo que o excede sempre.

Tão importante quanto definir as características de um narrador é esclarecer a qualidade do material com o qual trabalha. “A experiência”, afirma Benjamin, “que passa de pessoa a pessoa é a

---

<sup>28</sup> A análise do conselho a sob uma perspectiva narrativa é, sem dúvida, um dos trechos mais belos desse ensaio: “[...] o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se 'dar conselhos' parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação)” (Benjamin, 1987, p. 200).

<sup>29</sup> “A antiga coordenação da alma, do olhar e da mão [...] é típica do artesão, e é ela que encontramos sempre, onde quer que a arte de narrar seja praticada” (Benjamin, 1987, p. 221).

<sup>30</sup> Cf. Benjamin, 1987, p. 202.

fonte a que recorrem todos os narradores” (Benjamin, 1987, p. 198). Um pouco como um artesão, o narrador enforma e transmite os ensinamentos provenientes da experiência através do próprio produto de sua obra. A experiência (*Erfahrung*), matéria-prima do narrador, “se inscreve numa *temporalidade* comum a várias gerações” (Gagnebin, 1999, p. 57). Ela proveio de gerações anteriores dessa mesma “comunidade artesanal” e se atualiza na repetição da história pelo narrador, a fim de se perpetuar na memória do ouvinte (que, por sua vez, deverá atualizá-la para as próximas gerações). Qualquer indício de “singularidade” que apareça no “produto final” não é mais que uma fatalidade promovida pelo encontro do corpo e da vida do narrador com a experiência a ser transmitida.

É muito importante dizer que, para Benjamin, o ato de transmissão da experiência quase que se opõe ao de “ter consciência” da experiência. Os efeitos da transmissão da experiência não se reportam apenas à repetição da história, mas, igualmente, ao estado de “distensão do espírito” proporcionado pelo trabalho artesanal. Quando a atenção se volta a uma outra atividade e o ouvinte “esquece de si mesmo”, há a possibilidade de se transmitir uma experiência – e mais, transmite-se a própria *capacidade de transmitir*<sup>31</sup>. Essa transmissão através da história nada tem de “consciente”; ao contrário, a transmissão estará assegurada quanto menos atento à história está o ouvinte. O narrador não elabora suas histórias segundo suas intenções ou suas vivências individuais, mas a história que performa e atualiza é parte de uma cadeia que começou incontáveis gerações antes dele e terminará infinitas gerações depois. A experiência é transmitida não pelo contador de histórias em si, mas através da própria história

---

<sup>31</sup> “Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual” (Benjamin, 1987, p. 205).

(ainda que dependa inteiramente dele para a perpetuação).

Walter Benjamin descreve o espírito do narrador tradicional com detalhes somente para evidenciar a distância que ele se encontra da experiência moderna. A mais técnica das guerras e as forças de produção no capitalismo industrial desfiaram o tear narrativo de um modo que não houve mais volta. Benjamin a ambas responsabiliza pelo desaparecimento tanto do narrador quanto da *Erfahrung*<sup>32</sup>. Retomando seu ensaio crítico *Experiência e pobreza*, Benjamin afirma que a guerra de 1914 é a ruptura radical entre o modo de contar antigo (o qual chama às vezes de “épico”, às vezes de “artesanal”<sup>33</sup>) e uma nova forma de narrar, cuja especificidade, segundo Gagnebin<sup>34</sup>, é não comunicar conhecimento algum. Mas enquanto a Guerra Mundial expunha os cadáveres nas trincheiras, tornando os combatentes que retornavam incapazes de comunicar essa experiência<sup>35</sup>, o higienismo como prática política retirava cada vez mais a morte do espaço público. Destinada agora a hospitais e asilos, a falta de contato com as últimas palavras de um homem acabava por esmaecer a ideia de eternidade (antes presente no campo narrativo)<sup>36</sup>. É precisamente no instante da morte que, para Benjamin, a experiência é transmitida de modo mais efetivo e integral: a imagem do moribundo, prostrado na cama, que diz suas últimas palavras à comunidade, evoca o “inesquecível”, o que não se pode deixar de dizer às gerações vindouras<sup>37</sup>. O isolamento da morte é também um impedimento da continuação da experiência

---

<sup>32</sup> “A perda da experiência acarreta um outro desaparecimento, o das formas tradicionais de narrativa, de narração; que têm sua fonte nessa comunidade e nessa transmissibilidade. As razões dessa dupla desapareição provêm de fatores históricos que, segundo Benjamin, culminaram com as atrocidades da Grande Guerra Mundial [...] Nesse diagnóstico, Benjamin reúne reflexões oriundas de duas proveniências: uma reflexão sobre o desenvolvimento das forças produtivas e da técnica (em particular sua aceleração a serviço da organização capitalista) e uma reflexão convergente sobre a memória traumática, sobre a experiência do choque [...], portanto, sobre a impossibilidade, para a linguagem cotidiana, de assimilar o choque, o trauma [...]” (Gagnebin, 2004, p. 50-51)

<sup>33</sup> Cf. Benjamin, 1987, p. 202-205.

<sup>34</sup> Cf. Gagnebin, 1999, p. 61.

<sup>35</sup> Cf. Benjamin, 1987, p. 198.

<sup>36</sup> Cf. “A ideia de eternidade sempre teve na morte sua fonte mais rica” Benjamin, 1987, p. 207.

<sup>37</sup> Cf. Gagnebin, 1999, p. 62.

através das gerações.

Benjamin se esforça para localizar um *ethos* moderno nascente, um modo de vida completamente distinto do que se vê em Leskov, por exemplo, ou em qualquer outro contador de histórias. Nessa busca, encontra o romance. O romance moderno é a prova, segundo Benjamin<sup>38</sup>, do declínio não apenas da épica – que já havia perdido sua força desde o Renascimento – mas sobretudo do desaparecimento desse contador de histórias tradicional, que ainda mantinha acesa a chama perpetuadora da experiência em suas histórias. Ao contrário do narrador, que tende a ir em direção das pessoas para transmitir a experiência, o romancista – dependente do livro impresso – isola-se em sua escrita, sem poder aconselhar ou mesmo oferecer ao leitor algum uso prático de sua narrativa. A grande diferença, pois, entre romance e narrativa, é que o romance é um produto da cultura escrita que não depende da oralidade, enquanto o narrador provém diretamente da tradição oral<sup>39</sup>. O romance, se deseja rememorar, quer apenas encontrar algo referente à vida e morte dos seus personagens. É uma tarefa completamente distinta daquela do narrador tradicional, que se utiliza da própria morte para fazer passar uma experiência<sup>40</sup>. O romancista, entregue a tudo o que foi vivido pelo personagem, acompanhando passo a passo o seu destino, entra em contato com um leitor que não deseja algo útil para sua vida, mas quer, na verdade, um sentido para ela (Benjamin, 1987, p. 213). Uma vez que não há mais passado comum, uma vez que não há senão “desenraizamento transcendental” (Luckács *apud* Benjamin, 1987, p. 212), resta ao leitor de romances as peripécias da vida de um personagem que o façam, talvez, viver através da ficção.

Mas não apenas o romance é testemunha dessa transformação. Também a informação demonstra as características dessa nova experiência. O saber das terras estranhas provém, nas sociedades tradicionais, das vozes de um narrador: ele certamente o adapta às formas da cultura local para que se possa de fato

---

<sup>38</sup> “O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance no período moderno” (Benjamin, 1987, p. 201)

<sup>39</sup> Cf. Benjamin, 1987, p. 201.

<sup>40</sup> Cf. Benjamin, 1987, p. 207.

transmiti-lo<sup>41</sup>. Ademais, o narrador não tem por hábito explicar a história, racionalizá-la: ele apenas a conta, deixando o trabalho interpretativo – quando a interpretação é possível – ao ouvinte de suas histórias. A informação, no entanto, é diferente de uma narrativa. Não se trata de uma ocasião para transmitir experiência para a vida, mas de uma notícia que, na grande maioria das vezes, vem acompanhadas de explicações<sup>42</sup>. Quando se explica um acontecimento (ao invés de narrá-lo), o que decresce é a possibilidade de que aquele acontecimento venha a se prologar na memória do receptor – e que este receptor venha a narrá-lo a outrem: “metade da arte da narrativa”, afirma Benjamin, “está em evitar explicações” (Benjamin, 1987, p. 203). Justamente, é o “excesso de explicações” o que limita a integração deste evento ao espírito do receptor<sup>43</sup>.

No ensaio *O narrador*, Walter Benjamin perseguiu sua tarefa epistemológica iniciada em *Experiência e pobreza*: definir as condições materiais que possibilitaram a experiência moderna. Seu método, desta vez, foi negativo. Através do modo de transmissão de experiência de uma figura desaparecida (o narrador), Benjamin salientou a própria qualidade da experiência moderna. O filósofo dá aqui mais um passo rumo à caracterização da experiência moderna, que consiste, *grosso modo*, na impossibilidade de transmitir um conhecimento que atravessa gerações. Sua crítica ética, por enquanto, não ousou ir muito além do que já fora proposto em *Experiência e pobreza*, exceto por ter – ainda de modo tímido, mas evidente – sustentado a possibilidade de uma nova arte narrativa mais além do “bárbaro positivo”, isto é, uma narração cujo caráter fosse diretamente extraído da experiência moderna, fragmentária,

---

<sup>41</sup> “O saber, que vinha de longe – do longe espacial das terras estranhas [...] dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência” (Benjamin, 1987, p. 203)

<sup>42</sup> Cf. Benjamin, 1987, p. 203-204.

<sup>43</sup> “Nada facilita mais a memorização das narrativas que aquela sóbria concisão que as salva da análise psicológica. Quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia. Esse processo de assimilação se dá em camadas muito profundas e exige um estado de distensão que se torna cada vez mais raro” (Benjamin, 1987, p 204)

contingente e limitada à existência de um homem<sup>44</sup>. Quanto a esse novo modo de narrar, Benjamin encontrará paralelo na poesia lírica de Charles Baudelaire, objeto do importante ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*.

**Sobre alguns temas em Baudelaire.** O ensaio de Walter Benjamin *Sobre alguns temas em Baudelaire* apresentou o poeta Charles Baudelaire de um modo muito distinto em relação ao que a crítica literária costumava supor – e ainda hoje supõe. Baudelaire era visto pelos críticos como um poeta simbolista (mais precisamente, o poeta que deu origem ao simbolismo). Walter Benjamin ignora ou rejeita essa discussão. A ambição crítica benjaminiana é outra: compreender Baudelaire como um poeta que aceitou o desafio de fazer poesia a partir da modernidade, compor poemas a partir da vivência, contra todas as tentativas poéticas e filosóficas que buscaram restaurar a dignidade perdida através de uma experiência já dificilmente sentida pelo público. De acordo com Kátia Muricy:

A tarefa poética a que se propõe Baudelaire é a de articular as vivências desgarradas da modernidade em uma autêntica experiência. Para isto, irá construir uma estratégia poética muito precisa em *As flores do mal*. Os temas aí não serão mais os da lírica tradicional: seus poemas demonstram como Baudelaire tinha plena consciência das profundas transformações da produção artística que iriam determinar a decadência da poesia lírica. Baudelaire não ignorava a realidade do mercado. [...] *As flores do mal* é a sua resposta à manifestação da arte como mercadoria e do público como massa. (Muricy, 1999, p. 193)

Assim, *Sobre alguns temas em Baudelaire* vem para responder as questões já postas em *Experiência e pobreza* e *O narrador*: é possível fazer poesia na modernidade que não seja uma ridícula e anacrônica evocação do passado? Há algum poeta que tenha conseguido esse “grandioso” feito? Charles Baudelaire foi a

---

<sup>44</sup> Como aponta Gagnebin (2004, p. 53), *O narrador* aponta timidamente a possibilidade de um novo tipo de narrativa. Como um catador de migalhas, um trapeiro, um catador de lixo que recolhe os cacos, esse novo narrador não pode mais transmitir qualquer totalidade, mas apenas os fragmentos recolhidos durante sua breve existência.

resposta encontrada por Benjamin para esse problema.

Walter Benjamin constata com clareza a situação da poesia e do público moderno em relação à tradição: “o público se tornara mais esquivo mesmo em relação à poesia lírica que lhe fora transmitida do passado” (Benjamin, 1994, p. 104). Diversos poetas, pondera Benjamin, ainda se mantinham interessantes para o público, a despeito das tantas transformações sociais da modernidade industrial, entre eles Hugo, Rimbaud, Heine. Todavia, a constatação de que os leitores cada vez tinham menos interesse nesse passado cultural era inegável: não mais se recebia o passado sem alguma irritação ou melancolia. A leitura tornara-se um ato de “prazer dos sentidos” e poucos sentiam-se receptores de uma transmissão cultural (Benjamin, 1994, p. 103). Charles Baudelaire, segundo Benjamin, escreve para esse leitor moderno menos preocupado com a cultura herdada do que com as novidades diárias que emergem e o impactam. O apelo poético de Baudelaire demonstra acima de tudo a profunda transformação do caráter da experiência.

Como em nenhum outro texto, Benjamin define o que é a experiência (*Erfahrung*): “Na verdade, experiência é matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva. Forma-se menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com dados acumulados, e com frequência inconscientes, que afluem à memória” (Benjamin, 1994, p. 103). De esguelha, acaba por definir a própria estrutura de uma vivência (*Erlebnis*): ela se forma com “dados isolados” que são “rigorosamente fixados na memória” (Benjamin, 1994, p. 105). Pela primeira vez em seus escritos, Benjamin realiza a separação entre a experiência rica, da tradição, a *Erfahrung*, e a experiência pobre da modernidade, doravante chamada de vivência, *Erlebnis*. Todo o artigo *Sobre alguns temas baudelairianos* será uma tentativa de separar e definir essa nova forma de experiência moderna: a vivência.

Apesar de aceitar a expressão *Erlebnis* como mais precisa para fundamentar o caráter da mudança estrutural na experiência moderna, Benjamin tende a considerar insuficiente apenas o uso de um novo termo, uma vez que ele ainda poderia se referir a um panorama de uma experiência forjada, que não se depreende diretamente da “vida normatizada, desnaturada das massas

civilizadas” (Benjamin, 1994, p. 104) É assim que Walter Benjamin critica o filósofo Wilhelm Dilthey, um dos primeiros filósofos a tomar a palavra *Erlebnis* como um conceito filosófico (Gadamer, 2010, p. 115-118). De fato, a leitura benjaminiana de Baudelaire parece ser – ao menos em parte – distinta da leitura dos poetas alemães realizada por Dilthey no sofisticado livro *Das Erlebnis und die Dichtung*. Benjamin não invoca a grandeza das vivências de Baudelaire tal como faz Dilthey com Goethe, Schiller e tantos outros poetas e dramaturgos alemães. Para Benjamin (1994, p. 125-127), a poesia de Baudelaire esteve atenta ao vazio da *vivência* nas cidades, à falta de conteúdo, ao prazer dos sentidos, aos jogos de azar e às vidas ordinária dos operários. Em Dilthey, é todo o contrário: é preciso alçar o poema à grandeza da vivência do poeta (Dilthey, 1945, p. 201-202). Enquanto Benjamin entende Baudelaire como um poeta dos “espaços vazios”<sup>45</sup>, Wilhelm Dilthey afirma sobre Goethe que “a tendência constante de sua fantasia tinha de ser a de elevar o poético à realidade vivida” (Dilthey, 1945, p. 202). A “realidade vivida” foi superestimada em seu poder e conteúdo por Dilthey, ao passo que, para Benjamin, era ainda preciso elevar a vivência a uma dignidade poética.

No mesmo artigo, Walter Benjamin destaca o livro *Matière et mémoire*, de Henri Bergson, da série de livros que buscavam invocar tudo menos a vida do homem. A leitura que Benjamin faz de Bergson é a de um pensador que exclui a experiência de qualquer ligação com a história: “é a experiência inóspita da época da industrialização” (Benjamin, 1994, p. 105). Benjamin entrevê na filosofia bergsoniana a possibilidade de criação de uma filosofia da experiência moderna, onde toda a ligação com o passado está garantida apenas por uma duração (*durée*) no tempo de uma imagem, e não mais por qualquer relação que transcenda a memória individual. Todavia, a grande indisposição de Benjamin em relação a Bergson é sobre a qualidade dessa memória. Ao contrário do que supunha Bergson – nas palavras de Benjamin, que “o recurso à presentificação intuitiva seja uma questão de livre escolha”

---

<sup>45</sup> “Ele [Baudelaire] entreviu espaços vazios nos quais inseriu sua poesia. Sua obra não só se permite caracterizar como histórica, da mesma forma que qualquer outra, mas também pretendia ser e se entendia como tal” (Benjamin, 1994, p. 110)

(Benjamin, 1994, p. 106) –, Walter Benjamin se utiliza da obra do escritor Marcel Proust para demonstrar a sutil realidade dessa memória. Segundo Benjamin, Proust diverge de Bergson por entender que a única memória que pode suportar a experiência (*Erfahrung*) na modernidade é a memória involuntária (*memoire involuntaire*), ao contrário da memória pura bergsoniana, que, segundo Benjamin, estaria “sujeita à tutela do intelecto”<sup>46</sup>. As memórias voluntárias, isto é, as que desejamos conscientemente lembrar, não guardam nada da experiência do passado; a consciência estará associada, para Benjamin, à vivência (*Erlebnis*) e não mais a experiência (*Erfahrung*). Se o escritor “Proust colocou à prova a teoria da experiência de Bergson” (Benjamin, 1994, p. 105), não foi de modo algum por sua consideração da memória, ela em si reduzida à fixação, à duração (*durée*) de uma imagem na memória, sendo por isso muito condizente com a modernidade. Ela o colocou à prova, na verdade, pois, o que guarda os traços de uma experiência manifesta-se apenas nas condições de uma memória involuntária.

Não é definitivamente sem razão que Benjamin, ao constatar o fracasso de Bergson no trato com a experiência, acha “aconselhável se reportar a Freud” (Benjamin, 1994, p. 108). O criador do método da associação-livre parece a Benjamin um autor indispensável para seus propósitos. O método freudiano é, por assim dizer, propício à emergência das *memórias involuntárias*; porém, ao mesmo tempo, Freud jamais deixou de se fiar na vivência de seus pacientes em sua prática clínica. Benjamin estava interessado nos escritos de Freud onde ele analisa o sonho traumático vivenciado pelos veteranos de guerra. A leitura que Benjamin realiza é original: tal como fez com Bergson, ele aborda a obra freudiana a partir das considerações de memória em Proust. Inicia-se, então, propriamente, a complexa crítica epistemológica benjaminiana da experiência moderna. Walter Benjamin parece coincidir a *mémoire involuntaire* proustiana com o próprio inconsciente – sem, por prudência, revelar seu nome. Em primeiro

---

<sup>46</sup> Benjamin cita um trecho em que Proust evidencia esse fato: “E é isto que acontece com nosso passado, buscamos evocá-lo deliberadamente; todos os esforços de nossa inteligência são inúteis” (Proust *apud* Benjamin, 1994, p. 106)

lugar, Benjamin cita alguns trechos de *Além do princípio do prazer* que argumentam não haver consciente onde há uma impressão na memória:

[...] o consciente surge no lugar de uma impressão mnemônica. [...] O consciente se caracteriza, portanto, por uma particularidade: o processo estimulador não deixa nele qualquer modificação duradoura de seus elementos, como acontece em todos os outros sistemas psíquicos, porém como que se esfumaça no fenômeno da conscientização. [...] A conscientização e a permanência de um traço mnemônico são incompatíveis entre si para um mesmo sistema [...] Resíduos mnemônicos são, por sua vez, frequentemente mais intensos e duradouros se o processo que os imprime jamais chega ao consciente. (Freud *apud* Benjamin, 1994, p. 108-109)

Com essas sugestivas citações, Benjamin deseja mostrar que *a impressão de um estímulo na memória não está ligada diretamente à consciência*. A consciência não tem duração – ao menos não uma duração como a da *mémoire involuntaire*. Em outros termos, para que algo se instale na memória involuntária é necessário que o estímulo não tenha sido *vivenciado* como consciente: “só pode se tornar componente da *mémoire involuntaire* aquilo que não foi expressa e conscientemente 'vivenciado', aquilo que não sucedeu ao sujeito como 'vivência' (Benjamin, 1994, p. 108). A vivência (*Erlebnis*), como um ato de consciência, não está de modo algum referida ao registro. De acordo com a leitura benjaminiana de Freud, o consciente não tem a ambição de permanência dos traços mnemônicos, mas sim a de proteção contra os estímulos<sup>47</sup>. Por definição, como vemos, a vivência, a experiência moderna não tem memória nela mesma.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud sugere que o trabalho da ansiedade é fundamental para dar conta do excesso dos estímulos<sup>48</sup>. Quanto maior a ansiedade, maior a “conscientização”, e, ao mesmo tempo, menor é a possibilidade de um estímulo

---

<sup>47</sup> Cf. Benjamin, 1994 p. 109.

<sup>48</sup> “O efeito traumático não é tanto o choque em si, mas o susto ou a surpresa sentidos, consequência de uma falta de angústia, posto que a angústia é o meio através do qual os sistemas que têm que enfrentar as excitações externas são mobilizados” (Roudinesco, 1998, p. 487)

ultrapassar a barreira e se instalar como um trauma inconsciente<sup>49</sup>. Nas palavras de Benjamin, “quanto mais corrente se tornar o registro desses choques no consciente, tanto menos se deverá esperar deles um efeito traumático” (Benjamin, 1994, p. 109). Nos traumas de guerra, os soldados repetiam em seus sonhos sua experiência traumática pois não puderam – através da ansiedade – conscientizar o impulso antes que ocorresse. Retroativamente, o registro inconsciente desse impulso impele o *eu* para recobrir a ansiedade necessária no instante do trauma<sup>50</sup>. O veterano de guerra traumatizado é o homem da *mémoire involuntaire* por excelência: um grande estímulo foi registrado sem que pudesse ser substituído pela consciência. Seu trabalho é o de “organizar os estímulos” – e não é outra coisa que os sonhos traumáticos tentam fazer, torná-los, bem ou mal, conscientes, despertando a ansiedade retrospectivamente (Roudinesco, 1998, p. 487).

Benjamin toma com seriedade as disposições teóricas freudianas para ampliá-las – como é de seu costume – para a própria experiência na modernidade. Um dos mais controversos conceitos de Benjamin é o de “choque”. Sem dúvida, ele tem relação direta com o conceito freudiano de “trauma” freudiano, mas, como já demonstrou Rouanet, não parece se tratar da mesma coisa:

Benjamin descreve corretamente a concepção de Freud que o sistema percepção consciência encaminha as excitações externas, depois de filtradas pelo *Reizschutz* [escudo protetor], ao inconsciente, onde elas deixam traços mnemônicos, ao passo que tais excitações não deixam

---

<sup>49</sup> “Nós descrevemos como 'traumático' qualquer estimulação do exterior forte o suficiente para ultrapassar o escudo protetor. Parece-me que o conceito de trauma necessariamente implica a conexão desse tipo com essa abertura em uma barreira contra os estímulos que seria mutio bem eficiente em outras ocasiões. Um evento como esse trauma externo fatalmente provocará uma perturbação em larga escala no funcionamento da energia do corpo e colocará em funcionamento qualquer medida de defesa possível” (Freud, 1961, p. 23). Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*We describe as 'traumatic' any stimulations from outside which are powerful enough to break through the protective shield. It seems to me that the concept of trauma necessarily implies a connection of this kind with a breach in an otherwise efficacious barrier against stimuli. Such an event as an external trauma is bound to provoke a disturbance on a large scale in the functioning of the body's energy and to set in motion every possible defensive measure*”

<sup>50</sup> Cf. Freud, 1961, p. 7.

vestígios de sua passagem pelo sistema percepção-consciência. Freud conclui que a memória e o fato de tornar-se consciente são incompatíveis, pois as excitações depositadas na memória não são conscientes, e as que se tornam conscientes se evaporam. Mas as excitações aparadas pelo *Reizschutz*, ao contrário do que parece supor Benjamin, não produzem nenhum choque. [...] Benjamin menciona constantemente a interceptação do choque como a própria forma do funcionamento do sistema percepção-consciência, deixando de lado o fato de que somente as excitações traumáticas são geradoras de choque. (Rouanet, 1981, p. 73-74)

Walter Benjamin não iguala a experiência do trauma à experiência do choque. É desarrazoado conceber que a realidade moderna das cidades imprima traumas nos homens urbanos como os dos veteranos de guerra. Não é porque se vive em uma metrópole que se é – necessariamente e todo o tempo – acossado por experiências traumáticas. Em sua concepção de choque, Benjamin evidencia a exacerbação do uso da barreira contra os estímulos (*Reizschutz*) – barreira esta que, nas sociedades tradicionais, talvez nem tivesse existência. Benjamin afirma que “o fato de o choque ser assim amortecido e aparado pelo consciente emprestaria ao evento que o provoca o caráter da experiência vivida em sentido estrito” (Benjamin, 1994, p. 110). Deste modo, só há vivência – em sentido estrito – quando o estímulo é *aparado* pelo “escudo protetor” (*Reizschutz*), isto é, quando é percebido conscientemente. *O choque é precisamente a repetição de estímulos nesse “escudo protetor”, independente do seu alcance no inconsciente* – fato que é incontestável na vida de um homem em grandes cidades. Todo o oposto, o trauma não é vivência “em sentido estrito”, e está além do choque: trata-se daquilo que ultrapassou a barreira e se tornou uma experiência traumática. Benjamin resumirá então as relações entre vivência e experiência na modernidade:

Quanto maior é a participação do fator do choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos; quanto maior for o êxito com que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência (Benjamin, 1994, p. 111)

No jogo dinâmico entre vivência e experiência, quanto mais choque, mais consciente; quanto mais sucesso do consciente, mais

vivência – e menos experiência. É desse modo que Benjamin esclarece a “atrofia da experiência”: através de uma sucessão cada vez maior de choques, a modernidade concede à experiência apenas uma modesta parte – se comparada ao que era antes –, legando à vivência a primazia da existência. Em razão dos choques proporcionados pela vida na cidade e de outras interferências no caráter da experiência, tais como o trabalho industrial, a modernidade é vista por Benjamin como uma época onde a “conscientização” é a sua maior marca (Benjamin, 1994, p. 110).

Em uma sociedade onde o “choque se tornou a norma”, a poesia de Baudelaire se atém – em um esforço consciente de sua realidade, sem musas para evocar – às vivências do homem urbano, assalariado, trabalhador nas fábricas, a fim de fazer disso sua poesia. Benjamin acredita que Baudelaire emancipou as vivências, dando-lhes autonomia para serem utilizadas como matéria de poesia<sup>51</sup>. Nos poeta tradicionais e narradores, a experiência lhes é transmitida por um processo inconsciente, que gera um conhecimento ao qual ele não consegue se dar conta senão no instante da transmissão. No caso de Baudelaire, andarilho da cidade, a consciência do que acontece é fundamental para que isto se configure como vivência, para que isso, enfim, não seja um trauma – e como todo trauma, uma experiência. “Baudelaire”, afirma Benjamin, “abraçou como sua causa aparar os choques, de onde quer que proviessem, com o seu ser espiritual e físico” (Benjamin, 1994, p. 111). Baudelaire era a ansiedade personificada; sua poesia, consciente da realidade.

Walter Benjamin critica longamente alguns poemas de Baudelaire para lá encontrar o tema da multidão urbana. Ainda que a multidão não seja nomeada diretamente na obra baudelairiana, para Benjamin, a multidão está tão ligada à poesia baudelairiana que não há sequer razão para nomeá-la<sup>52</sup>. Também o jogo de azar é objeto de análise por Benjamin, pois evidencia a própria cultura da vivência: “o jogo ignora totalmente qualquer posição conquistada”, Benjamin cita Alain, “méritos adquiridos anteriormente não são levados em consideração. O jogo liquida rapidamente a importância

---

<sup>51</sup> Cf. Benjamin, 1987, p. 112.

<sup>52</sup> Cf. Benjamin, 1987, p.125.

do passado [...]” (Alain *apud* Benjamin, 1994, p. 127). A vivência – produto das grandes cidades – é formalizada no jogo de azar, não apenas porque o jogo em si não carrega conteúdo algum, como também porque não se referencia ao passado. No jogo, sempre se está recomeçando<sup>53</sup>. Portanto, Baudelaire é o poeta que não buscou origens míticas, naturais; ao contrário, foi em busca da vivência, do poema consciente – e talvez por isso, fortemente irônico – para suportar os choques e as violências dos estímulos de uma vida nas grandes cidades.

Benjamin cita um verso exemplar de *O gosto do Nada*: “Perdeu a doce primavera o seu odor!” (Baudelaire *apud* Benjamin, 1994, p. 135). A primavera – com todas as suas evocações tradicionais, das festas de Maio medievais – não pode mais ser experimentada como era. “O desmoronamento da experiência que ele um dia havia compartilhado”, Benjamin argumenta, “é confessado na palavra *perdeu* [...] Não há nenhum consolo para quem não pode mais fazer qualquer experiência” (Benjamin, 1994, p. 135). O tom dessa afirmação não deve ser, no entanto, pessimista, ou pior ainda, restaurador. A partir de Baudelaire (e também Poe e Valéry), Benjamin percebe que a lírica é um destino inteiramente digno para a vivência urbana, moderna. Mas, ao contrário, se acaso se busca reconstruí-la nos moldes anteriores, não será nada mais que uma tentativa equivocada de falsificação de uma experiência.

Como sempre, toda crítica epistemológica em Benjamin caminha ao lado da crítica ética. Para Benjamin, a tarefa de Baudelaire como poeta não foi apenas lírica, uma vez que “ele determinou o preço que é preciso pagar para adquirir a sensação do moderno: a desintegração da aura na vivência do choque” (Benjamin, 1994, p. 145). Dito de outro modo: a ética que Benjamin encontra em Baudelaire (uma ética *para a modernidade*) consiste na coragem de assumir a “queda da auréola” do poeta e criar, a partir do material que há disponível, uma poesia que esteja a altura de ser chamada de lírica. “Preparado a qualquer momento para uma descoberta” afirma Uwe Steiner, “[Baudelaire] desenvolve uma forma de reagir que se ajusta à velocidade da metrópole”

---

<sup>53</sup> Cf. Benjamin, 1987, p.127.

(Steiner, 2010, p. 159). Essa *atenção* ao mundo das vivências e quase desprezo pelo da experiência deu origem a uma poética realmente moderna que não precisava se referenciar a nada senão à própria vivência:

Enquanto o romance proustiano representa a impressionante tentativa de recriar de um modo sintética uma experiência que foi irremediavelmente perdida na era da informação, por contraste, o poeta lírico Baudelaire depende dos leitores, cuja experiência foi determinada pela 'padronizada, desnaturada existência das massas civilizadas'. (Steiner, 2010, p. 163)<sup>54</sup>

O destino lírico que Baudelaire imprimiu à vivência do homem moderno foi a saída ética através da qual novos destinos à vivência emergiram, destinos nem ridicularizantes e tampouco evocadores de uma falsa grandeza tradicional. Com valor, os poemas de Baudelaire são a quintessência da *Erlebnis*, o caminho aberto à lírica verdadeira da modernidade. Não se trata do poeta precursor do simbolismo, mas do poeta precursor da lírica dos nossos tempos.

**Conclusão.** O conceito de experiência em Walter Benjamin é menos uma teoria desenvolvida e postulada do que uma busca incessante de definição e retificação crítica. Ainda que Benjamin tenha revisto suas disposições teóricas e epistemológicas, sua coerência ética não foi jamais esquecida. Sua busca se guiou pelo critério da verdade, levando-o a denunciar e rejeitar sempre que um conceito de experiência se apresentava opressor, estreito ou esvaziado. O presente artigo desejou acompanhar não apenas a elaboração do conceito, mas sobretudo estar presente no próprio processo de

---

<sup>54</sup> Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*While Proust’s novel represents the impressive attempt to recreate in a synthetic way an experience that has been irretrievably lost in the information age, by contrast, the lyric poet Baudelaire counts on readers whose experience has been determined “by the standardized, denatured existence of the civilized masses.” The concept of mémoire involontaire signals, however, that Proust had been forced to limit his experiment—which is tantamount to the attempt “to restore the figure of the storyteller to the current generation” —to the private realm and, as for the rest, to leave its success to chance*”

reposicionamento crítico de Benjamin. Mais que uma historiografia do conceito de experiência, o que se intentou apreender nesse trabalho foi o espírito, a atitude benjaminiana frente à dificuldade em se localizar a materialidade da experiência moderna.

Artigo recebido em 20.02.2013, aprovado em 07.08.2013

### Referências

- AMENGUAL, Gabriel. El concepto de experiencia: de Kant a Hegel. In: *Tópicos*. n.15, p. 1-20, 2007
- BARRETA, João Paulo Fernandes. O conceito de vivência em Freud e Husserl. *Psicologia USP* São Paulo, janeiro/março, 2010, n. 21, v. 1, 47-78.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Obras escolhidas I.
- \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. XXX .ed. São Paulo: Brasiliense, 2010. Obras escolhidas I.
- \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Obras escolhidas III.
- \_\_\_\_\_. *Selected Writings*. 4.ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. Volume 1 (1913-1926).
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1991. 7 volumes.
- BENJAMIN, Andrew. Benjamin's modernity. In: FERRIS, David S. (org). *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_.; OSBORNE, Peter. Introdução. In: *A Filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. 1.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- CAYGILL, Howard. *Walter Benjamin: The Colour of Experience*. 1.ed. London: Routledge, 1998.

- DILTHEY, Wilhelm. *Vida y poesia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945b.
- GADAMER, Hans-George. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1999. Volume I
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- \_\_\_\_\_. Walter Benjamin: estética e experiência histórica. In: *Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. 1.ed. São Paulo : CosacNaify, 2009. Volume I.
- GUYER, Paul; WOOD, Allen. Introduction to the *Critique of Pure Reason*. In: KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. 5. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)
- FREUD, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. New York: Norton Company, 1961.
- HANSEN, Beatrice. Language and mimesis in Walter Benjamin's work. In: FERRIS, David S. (org). *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. 5. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).
- LACQUE-LABARTHE, Philippe. *La poésie comme expérience*. 2.ed. Paris: Christian Bourgois, 1997.
- LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*. n.19, p. 20-28, 2002.
- LE-GOFF, Jacques. *História e memória*. 5.ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.
- LE-GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LIMA, Francisco Gudiene Gomes de; MAGALHÃES, Suzana Marly da Costa. Modernidade e declínio da experiência em Walter Benjamin. In: *Acta Scientiarum*. v. 32, n. 2, p. 147-155, 2010.
- LINDROOS, Kia. *Scattering Community: Benjamin on Experience, Narrative and History*. Political Studies Association-UK 50th Annual Conference. London, 10-13 April 2000. Disponível: < <http://www.psa.ac.uk/cps/2000/Lindroos%20Kia.pdf> >.

- LÖWY, Michael. *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the concept of History'*. 1.ed. London: Verso, 2005.
- MATOS, Olgária. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. 1.ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MITROVITCH, Caroline. *Experiência e formação em Walter Benjamin*. 2007. 128f. Dissertação (mestrado em Educação). Faculdade de Ciências e Tecnologia, Unesp, Presidente Prudente.
- MURICY, Katia. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. 1.ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes: considérations inactuelles I et II*. Paris: Gallimard, 1988. Volume 2, tomo II.
- PALMIER, Jean-Michel. *Walter Benjamin, le chiffonnier, l'ange et le petit bossu: esthétique et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Klincksieck, 2006.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. 1.ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1981.
- ROCHLITZ, Rainer. *O desencantamento da arte: a filosofia de Walter Benjamin*. 1.ed. Bauru: Edusc, 2003.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. 1.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- SILVA, Rodrigo Fernandes da. O Conceito de Vivência em Wilhelm Dilthey: a fulgura da historicidade da existência. In: *Revista de Teoria da História*. Vol. 01, p. 12-24, Agosto, 2009.
- STEINER, Uwe. *Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought*. 1.ed. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

**A QUESTÃO DO FIM DA FILOSOFIA E A TAREFA  
DO PENSAMENTO NA ERA DA TÉCNICA PLANETÁRIA**

LA CUESTIÓN DEL FIN DE LA FILOSOFÍA Y LA TAREA  
DEL PENSAMIENTO EN LA ERA DE LA TÉCNICA PLANETARIA

THE QUESTION OF THE END OF PHILOSOPHY AND THE JOB  
OF THOUGHT IN THE ERA OF PLANETARY TECHNIQUE

**Wanderley J. Ferreira**

Professor da Universidade Federal de Goiás

E-mail: wanderleyf4@gmail.com

**Resumo:** Tomando como referências básicas algumas reflexões do filósofo Martin Heidegger sobre a técnica, essa investigação visa fundamentalmente compreender em que medida na era do domínio planetário da técnica a filosofia chega ao seu fim reservando, contudo, ao pensamento a tarefa de pensar a essência da técnica, desvelando assim, não apenas o perigo que ali se aloja, mas também o que salva. Alguns momentos preparatórios para o advento do domínio planetário da técnica serão analisados na tentativa de se compreender como a civilização ocidental atingiu a era da técnica planetária. Em um segundo momento, a partir de uma crítica à concepção instrumental da técnica, procura-se explicitar o significado do fim da filosofia e em que medida vivemos um tempo de indigência e penúria que não pensa, mas apenas planifica e calcula. O artigo conclui procurando esclarecer que tipo de perigo existiria na essência da técnica e qual o caráter e a tarefa do pensamento originário apto a superar o domínio planetário da técnica.

**Palavras-chaves:** Filosofia, Técnica, Ciência, Pensamento.

**Resumen:** Tomando como referencias básicas algunas reflexiones del filósofo Martin Heidegger sobre la técnica, esta investigación pretende comprender la medida en la que, en la era del dominio planetario de la técnica, la filosofía llega a su fin reservando al pensamiento, con todo, la tarea de pensar la esencia de la técnica, revelando así, no apenas el peligro que ahí se aloja, sino también lo que salva. Algunos momentos preparatorios para el adviento del dominio planetario de la técnica serán analizados en la tentativa de comprender la forma en que la civilización occidental alcanzó la era de la técnica planetaria. En un segundo momento, a partir de una crítica a la concepción instrumental de la técnica, buscamos explicitar el significado del fin de la filosofía y la medida en que vivimos un tiempo de indigencia y penuria que no piensa, sino que apenas planifica y calcula. El artículo concluye buscando esclarecer los peligros que existen en la esencia de la técnica y el carácter y la tarea del pensamiento originario apto para superar el dominio planetario de la técnica.

**Palabras clave:** Filosofia, Técnica, Ciencia, Pensamiento.

**Abstract:** Taking as basic references some reflections of the philosopher Martin Heidegger on the technique, this inquiry basically aims at to understand where measured in the age of the planetary domain of the technique the philosophy it arrives at its end reserving, however, to the thought the task of thinking the essence of the technique, thus revealing not only the danger that it lodges there, but also what save. Some preparatory moments for the advent of the planetary domain of the technique will be analyzed in the attempt of if understanding as the Western civilization has reached the age of the planetary technique. In a second moment, from a critique of the instrumental conception of technology, seeks to clarify the meaning of the end of philosophy and to what extent we live in a time of poverty and misery do not think, but only plans and calculate. The article concludes by seeking to clarify what type of danger existed in the essence of the technique and what the character and the task of thought originating able to overcome the planetary domain technique.

**Word-keys:** Philosophy, Technique, Science, Thought.

Duas questões colocadas pelo filósofo Martin Heidegger[1889-1976] na conferência *Fim da Filosofia e tarefa do pensamento* (Cf. Heidegger, 1979e) serviram de fios condutores em nossa investigação: primeiro, em que medida a técnica estende hoje seu domínio por todo planeta fazendo com que a Filosofia encontre seu fim através de sua realização nas ciências tecnizadas? Segundo, qual seria a tarefa de uma nova forma de pensar capaz de romper com a lógica e a gramática que governam toda tradição do pensamento Ocidental? Nossa intenção não foi oferecer respostas definitivas para tais questões, mas tomá-las como caminhos para se compreender melhor os desafios de nosso tempo e a nós mesmos.

Tornou-se lugar comum a constatação de que vivemos uma crise paradigmática sem precedentes. Não sabemos se seremos testemunhas de uma tragédia de dimensões planetária/cósmica ou se desse momento, em que nossa própria sobrevivência encontra-se ameaçada, surgiria algum caminho para uma nova era de esplendor da humanidade. O fato é que de diversas áreas do conhecimento científico emergem novos paradigmas que colocam em questão alguns dogmas do velho paradigma cartesiano-newtoniano da *ordem a partir da ordem* e sua concepção determinista e mecanicista de natureza [Determinismo, Atomismo, Mecanicismo]. Ora, a partir do advento da teoria da relatividade e da teoria quântica, postula-se a necessidade de uma nova percepção de uma nova realidade, que não existiria mais independente do sujeito e seus instrumentos de observação. Cada vez mais se consolida a ideia de que a passagem do possível ao real se dá no ato de observação. Estamos, portanto, irremediavelmente e originariamente comprometidos com o mundo, as coisas e os seres que nos cercam.

Contudo, as novas abordagens que pretendem oferecer alternativas aos impasses da Era da técnica negligenciam, por

exemplo, as contribuições de pensadores como Heidegger, filósofo que pensou o fenômeno da técnica e as possibilidades de sua superação por um pensamento originário para além da concepção antropológico-instrumental. Daí, o caráter inédito dessa investigação ao colocar em discussão no meio acadêmico uma abordagem do fenômeno da técnica que extrapola os estreitos limites da concepção antropológico-instrumental. Nesse sentido, delimitamos no vasto conjunto da obra heideggeriana uma bibliografia básica que reunisse alguns textos nos quais a questão da técnica é abordada da forma mais "clara" possível.

Reconhecemos que na presente investigação foram mobilizados textos, conceitos e questões que são motivos de polêmicas entre os próprios especialistas e estudiosos do tema em questão. Não temos, portanto, a pretensão de esgotar aqui todas as possíveis implicações, problemas e conceitos que decorrem da questão da Técnica. Nosso objetivo não é descobrir um solo último e seguro, mas abrir caminhos, propor tarefas e desafios na companhia de um pensador [Heidegger] com o qual ainda se pode aprender a pensar.

E ao pensar o fim da filosofia na era da técnica, tomamos como pressuposto a concepção heideggeriana de técnica: a técnica não se reduz a essa parafernália eletrônica e a esse amontoado de máquinas instaladas a nossa volta. Na realidade, na visão de nosso filósofo, a era da técnica seria a última época da Filosofia e nos adviria como algo que nos é destinado, enviado, escapando, portanto, ao arbítrio humano. Isso não significa que a técnica seja uma coisa neutra, tal representação, sustenta Heidegger, deixa-nos completamente cegos para a *essência* ainda impensada da técnica, onde se aloja o perigo (Cf. Heidegger, 1958a).

O fato é que várias abordagens do fenômeno da técnica ainda insistem em concebê-la como uma simples forma do querer humano, um meio para se atingir fins postos pelo homem. Assim, todo real é-visto como produto do homem, do sujeito cognoscente, enquanto fonte de todas as representações. Ora, guiados por Heidegger, mostramos aqui que essa concepção corrente da técnica, que faz do homem seu sujeito não percebe que a técnica não é um puro fazer humano. A técnica não é um *acontecimento* que surge primeiramente dentro do âmbito-humano, nem é mesmo

o homem o agente principal desse acontecimento. Pelo contrário, é o homem quem mais sofre suas consequências. É ele a primeira vítima, o primeiro a ser explorado e provocado pela técnica, a primeira e fundamental matéria prima.

É certo que hoje, no mundo uniformizado pelo cálculo, não podemos mais renunciar à técnica e à ciência moderna, mas isso não nos deve impedir de ver que o projeto da razão técnico-científica representa um perigo para a essência do homem. E esse perigo não poderá ser combatido por meios meramente humanos. Mas o que há para temer e questionar na técnica, já que tudo funciona aparentemente bem? Era justamente isso que incomodava Heidegger, que tudo funcione. Pois esse funcionamento exige sempre o funcionamento de um novo equipamento, que cada vez mais separa o homem da terra, desarraigando-o e tornando-o um estranho em sua própria casa.

Assim, alheios no mundo estéril e uniforme do cálculo, alimentamos uma dupla ilusão: de um lado, a opinião de que a ciência, melhor que qualquer outra experiência ou forma de conhecimento, atinge a realidade do real; por outro lado, a ilusão de que sem a exploração do real pela ciência, as coisas nem seriam coisas. O fato é que, apesar de todo avanço técnico-científico e da supressão de todas as distâncias, não nos colocamos próximos o suficientemente das coisas para interrogá-las em sua coisidade [*Dingheit*] (Cf. Heidegger, 1958b). Assim, no âmbito dessa supressão das grandes distâncias operada pelos artefatos técnicos, tudo nos é igualmente próximo e igualmente distante. Tudo é, por assim dizer, sem distância. Nesse mundo desencantado do cálculo, um mundo sem distância e sem mistério, a técnica configura-se, não apenas como instrumento a serviço das maquinações humanas, mas como última época da Filosofia. Ela não seria senão a consumação dessa metafísica do sujeito que começa com Descartes e termina no domínio incondicional do real pela Vontade de Poder [*Nietzsche*] (Cf. Heidegger, 1971a).

Assim, na primeira parte de nossa investigação analisamos os três momentos (experiências) decisivos no percurso da razão ocidental que, segundo Heidegger, teriam preparado o advento do domínio planetário da técnica: A experiência grega da *techné* como *poiésis*; o surgimento do sujeito/razão moderna com a metafísica

cartesiana e o *projeto matemático de natureza* da ciência moderna e, por fim, a consolidação e consumação do domínio planetário da técnica na metafísica da vontade de potencia e na ideia de Super-homem em Nietzsche.

Tomamos como ponto de partida, portanto, a concepção de *techne* entre os gregos, elucidada reportando-se a alguns pequenos textos de Heidegger sobre o tema. Essa retomada do sentido originário de *techne* entre os gregos numa perspectiva heideggeriana foi de fundamental importância para compreendermos melhor a natureza da própria técnica moderna. Com Heidegger, mostramos que em seu sentido originário a *techne* estava ligada a esse saber se instalar e orientar em meio ao ente, contudo, ao contrário da técnica moderna, ela nunca afrontava ou desafiava/intimava a natureza [*physis*] a se apresentar apenas como um fundo de reservas.

Mas o que realmente difere a *techne* grega da técnica moderna? A resposta a tal questão exigiu a retomada tanto do nascimento do sujeito e da razão moderna no âmbito da metafísica cartesiana quanto da origem do projeto matemático de natureza com a ciência moderna. Quando no âmbito da filosofia moderna, Descartes estabelece o *Eu penso (Cogito)* como princípio fundador, o eu e o homem alcançam uma posição única dentro desse perguntar. Doravante, o homem é o *sujeito*, não mais uma parte da totalidade do ente ao lado de Deus e do mundo, mas aquela instância na qual se reduzem e da qual parte todas as proposições metafísicas. Mas por que o termo *subjectum* perde a amplitude do termo grego *hypokeimenon* (o que subjaz, o que suporta determinadas qualidades) no âmbito da metafísica cartesiana restringindo-se ao homem, sujeito pensante e representador?

Ora, na perspectiva heideggeriana, o fato do homem tornar-se sujeito e o mundo objeto não passaria de uma consequência da técnica no movimento de sua instalação planetária.-Movimento que tem como lugar privilegiado o conhecimento científico, na medida em que o *projeto matemático de natureza* constitui a própria essência da ciência moderna. Mas qual seria a natureza desse processo de matematização mediante o qual o sujeito assegura seu domínio sobre a totalidade das coisas? Tentamos responder tal questão retomando, com Heidegger, a origem da ciência moderna e

seu projeto matemático de natureza. Constatamos assim que não é por acaso que uma das questões fundamentais para a Ciência moderna é perguntar como a natureza deve ser projetada antecipadamente para que os processos naturais sejam calculáveis a priori conforme a *ordem* e a *medida*. Nessa natureza reduzida ao mundo uniforme do cálculo não existem nem coisas nem homens. A coisa transforma-se no ponto material que se move numa pura dimensão espacio-temporal. O vivente é concebido como uma superestrutura e um agregado do não vivente. Mesmo a física contemporânea, segundo Heidegger, não abandona o projeto matemático de natureza – permanece “*a intimação à natureza, o desafio de tudo conceber como fundo disponível (Bestand)*”. (Cf. Heidegger, 1997b).

Nessa retomada do nascimento do sujeito e da ciência moderna conferimos uma ênfase especial as seguintes obras de Heidegger – *Caminhos do bosque [Holzwege]* [1950]; *O que é uma coisa? [Die Frage nach dem Ding]*[1935-6]; *Nietzsche II*[1962]; *Ensaio e Conferências [Vortrag und Aufsätze]*[1954]; *Sobre o humanismo [Über der Humanismus]*[1947]. Cabe ressaltar desde já, que não nos interessa aqui fazer um levantamento das condições histórico-sociais que determinaram a revolução científica do século XVII e o nascimento da Filosofia moderna com Descartes. Nossa leitura do nascimento do sujeito moderno e da origem da ciência moderna limitou-se ao ponto de vista heideggeriano exposto nas obras supracitadas.

Após a análise de alguns momentos preparatórios do advento da técnica moderna, procuramos compreender melhor em que sentido, no âmbito do domínio planetário da técnica, a filosofia encontra seu fim, ou seja, o lugar de sua consumação nas ciências tecnizadas.

Assim, na segunda parte da pesquisa expomos os limites da concepção antropológico-instrumental da técnica, que a concebe como um *meio* para certos fins e como um negócio do homem. Para tal concepção a técnica não passaria de uma *instalação (Einrichtung)*, um instrumento a serviço do homem e de sua subjetividade ávida em dominar e controlar a totalidade das coisas, obedecendo a um único imperativo: intensificar a si mesma. Heidegger considera que essa determinação *instrumental* e

*antropológica* da técnica pressuporia duas coisas: primeiro, o fato de colocar a técnica como instrumento; segundo, o homem deve controlar o desenvolvimento tecnológico segundo seus fins. A crença de que o homem pode tornar-se mestre-sujeito da técnica, enquanto meio de controle da natureza e da sociedade, é o ponto essencial da concepção antropológico-instrumental. Mas e se a técnica, como sustenta Heidegger em *A pergunta pela técnica* [*Die Frage nach der Technik*] [1953] (Cf. Heidegger, 1958a), não for um simples meio ou um fazer humano, como se colocaria a vontade de dominá-la?

Após explicitar o caráter e os limites da concepção instrumental da técnica, analisamos em que sentido pode-se falar de fim da Filosofia na era da técnica, não sem antes fazer um breve diagnóstico da época atual no qual mostramos que, para Heidegger, no momento do domínio planetário da técnica reinaria o tempo da maior indigência e penúria, que paradoxalmente são vistas como sinal de progresso e segurança. A técnica torna-se, assim, a organização da penúria no âmbito de uma fabricação em massa. Nessa época de penúria, o homem perde sua relação com a Terra, uma vez que o projeto tecnológico exclui a existência mesma de qualquer coisa como uma terra, ou seja, algo não disponível ao poder desafiador da técnica. Contudo, para Heidegger, não é a cultura técnico-científico que mais nos ameaça, mas a ainda não pensada essência da técnica – é lá que se aloja o perigo, mas também o que salva (Cf. Heidegger, 1958a). Paradoxalmente, é justamente nessa situação de extrema indigência e penúria que se abriria a possibilidade do advento de uma nova forma de ser, pensar e falar a partir mesmo do fim da Filosofia.

Mas em que medida a Filosofia teria encontrado o *lugar* de seu *fim* no caráter científico com que a humanidade se realiza na *praxis* social? Não podemos esquecer que o caráter específico desta cientificidade é de natureza *cibernética*, quer dizer, técnica. Ora, na medida em que a nova ciência fundamental é a *cibernética* – teoria do controle, da planificação e de organização do trabalho humano, o domínio sobre o saber é exercido pelas operações e modelos do pensamento representacional calculador. Assim, o fim da filosofia mediante sua realização nas ciências tecnizadas poderá significar muitas coisas, menos o *fim* do próprio pensamento. Mas qual a

natureza desse pensamento meditativo? Estaria ainda reservada a tal pensamento uma tarefa que nem a filosofia nem as ciências poderiam realizar? (Cf. Heidegger, 1979e). Tentamos responder essas e outras questões tomando como referências básicas as seguintes obras e conferências de Heidegger: *Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*, *Nietzsche II*, *Caminhos do bosque*, *A questão da técnica*, *Ciência e Meditação*, *A coisa*.

Na terceira e última parte da pesquisa procuramos compreender em que sentido Heidegger afirma que na essência da técnica mora não apenas o perigo, mas também o que salva. Ao perguntarmos pela essência da técnica percebemos que sua novidade repousa na especificidade do desvelamento que ela opera no mundo dos entes. Um des-velamento que não se desdobra num trazer à presença, num levar à frente, no sentido da *poiesis grega*. O desvelar imperante na técnica moderna, sustenta Heidegger, é um desafiar (*Herausfordern*) que estabelece para a natureza a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Já na década de 50, Heidegger observava que hoje também o campo entrou num processo de preparação que põe/requer (*stellt*) a natureza como um fundo de reservas disponíveis.

O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição. (Heidegger, 1958a, p. 57).

Veremos que esse modo de desabrigar/desvelar da técnica moderna é um *destino* (*Geschick*) que traz em si um perigo, que não é em si qualquer perigo, mas é *o perigo*. A explicitação da natureza desse perigo e o que significa pensar para além do domínio da técnica planetária serão temas dos capítulos conclusivos dessa investigação. Qual a natureza e o caráter desse pensamento que, no fim da filosofia, ousa pensar e dizer o ser das coisas para além dos limites do pensamento calculador. Ora, no capítulo conclusivo dessa investigação procuramos, com Heidegger, mostrar que esse pensamento originário assume a pretensão de ultrapassar a Filosofia sem recorrer à lógica ou à gramática que governaram

nossa história ocidental até o presente. Textos escritos em momentos diversos do percurso do pensamento heideggeriano procuraram jogar alguma luz sobre o caráter desse pensamento originário. No *Posfácio* (1943) de *Que é Metafísica?* [*Was ist Metaphysik?*] lê-se que esse pensamento originário está na busca constante da palavra através da qual a verdade do ser das coisas chega à linguagem. Na conferência *Ciência e Meditação* (*Wissenschaften und Besinnung*) (1953), o filósofo considera que o pensamento originário não nos conduzirá para nenhum outro lugar, senão àquele no qual desde sempre já moramos. (Cf. Heidegger, 1997b). Reconhecemos que ao tentar caracterizar e apontar a natureza desse pensamento originário manipulamos conceitos específicos do vocabulário heideggeriano difíceis de traduzir para o português. Ainda assim procuramos mostrar que o pensamento originário seria, talvez, a experiência de uma dimensão pré-reflexiva, que Heidegger chama de *Clareira* (*Lichtung*) - uma espécie de iluminação. Condição de possibilidade de todo *dar-se e ocultar-se*.

Somente esta clareira nos garante a nós os homens um passo ao existente que nós não somos e o acesso ao existente que somos. Graças a essa clareira, o existente desvela-se em certa medida. (Heidegger, 1997b, p. 44-45).

Em *Sobre o humanismo* (1947), Heidegger considera que uma autêntica experiência da essência desse pensar originário exige que nos libertemos da *interpretação técnica* do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles (Cf. Heidegger, 1979c).

Assim, com essa pesquisa procuramos reforçar a convicção e a esperança de que: se é certo que a técnica plenifica o niilismo, o desenraizamento do homem, o desencanto da Natureza, a fuga dos deuses; por outro lado, ela é também o âmbito no qual emerge a possibilidade de uma *relação mais originária com as coisas* a partir de um *novo começo*. Esse novo começo inauguraria uma época na qual nossas relações com as coisas não se fariam apenas pela mediação da técnica. Entretanto, permanece incerto, por exemplo, se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se cristalizará numa longa duração de uma mudança contínua. E, para Heidegger, a filosofia não pode produzir um efeito imediato que

possa fazer mudar o estado presente do mundo. Isto não vale apenas para a Filosofia, mas para todas as preocupações e aspirações por parte do homem. Em último caso, cabe a nós decidir se da noite desse tempo de penúria e indignação surgirá um novo modo ser e estar no mundo. Enquanto isso, o “*deserto cresce...*”. [Nietzsche].

Nessa última parte da investigação tomamos como referências básicas as seguintes obras de Heidegger: *Que é Metafísica?*; *Sobre o Humanismo*; *Caminhos do bosque*; *Introdução à Metafísica*; *Da experiência do Pensar, A questão da técnica, Identidade e Diferença*; *Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*.

**Momentos preparatórios para o domínio planetário da técnica. O sentido originário da técnica - a experiência grega da *techné* como *poiésis*.** O que significa e fala o nome técnica em seu sentido originário entre os gregos? Para Cornelius Castoriadis<sup>1</sup>, *Τεχνικόν* (*Tecnikon*) designa aquilo que pertence à *techné*, que remonta a um verbo antigo *teucho* cujo sentido central em Homero é fabricar, produzir, construir. Já em Homero, realiza-se a passagem do sentido do fabricar para o causar, fazer ser, trazer à presença, conspirar para o aparecimento de algo. Apesar dessa mudança de significação, o verbo continua a fazer referência ao ato apropriado e eficaz para produzir algo. *techné* enquanto produção ou fabricação material torna-se logo a *pro-dução* ou o fazer eficaz, a habilidade produtiva relativa a uma ocupação e à habilidade em geral. Portanto, *techné* refere-se ao método, ao modo de fazer eficaz (Cf. Castoriadis, 1993).

---

<sup>1</sup> Segundo Castoriadis, a preocupação com a técnica permanece marcada, no nível sociológico, por uma duplicidade profunda: por um lado, teríamos um pasmo diante dos artefatos e da facilidade com que o comum dos mortais e os cientistas se deixam aprisionar em novas mitologias; por outro lado, percebe-se um clamor contra a técnica considerada responsável de todos os males da humanidade. O fato é que, segundo Castoriadis, a opinião pública corrente ou sábia, permanece embaraçada na antítese da técnica como puro instrumento do homem e da técnica como fator autônomo, fatalidade ou destino (Heidegger). Assim, o pensamento continua o seu papel ideológico – fornecer à sociedade o meio de não pensar o seu problema verdadeiro, furtando-se de se responsabilizar por suas criações (Cf. Castoriadis, 1993, p. 236).

Em seu diálogo *Protágoras*, Platão coloca a questão da função da *techné* frente à *tyche*. *Tyche* refere-se à fortuna, ao que acontece, ao que é contingente, ou seja, àquilo que os homens não controlam. Nesse sentido, Platão considera que o verdadeiro progresso consiste em eliminar a *tyche* mediante a *techné*. Diante dessa vulnerabilidade dos homens submetidos aos caprichos da fortuna, parece que a única forma de poder viver uma boa vida é o desenvolvimento da *techné*. Ou seja, a aplicação deliberada da inteligência humana a alguma parte do mundo que proporciona certo domínio sobre a *tyche*: relacionando-se, assim, com a satisfação das necessidades e com a produção e o domínio das contingências (Cf. Platão, 1987).

Em Aristóteles encontramos uma análise mais sistemática do termo *techné*, enquanto modo de saber [Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Liv. I; *Física*, Liv. II]. No livro I de sua *Metafísica*, Aristóteles afirma que o primeiro grau de conhecimento se dá entre aquele que sente e o objeto sentido. Esse grau ínfimo de saber está presente nos animais. Alguns animais retêm sua experiência sensível na *memória*, que é o segundo momento na hierarquia dos graus do conhecimento. O mero sentir que compõe uma série de imagens é organizado e retido pela memória. Esta organização dos dados retidos pela memória, este estabelecimento de leis que regulam minhas vivências sensíveis, é o que Aristóteles chama de *Experiência* (*Empiria*). O estágio da *experiência* é alcançado somente pelo homem, que terá que passar pela *Arte* (*techné*), pela *phronesis*, pela *epistemé* e pelo *Nous*, até alcançar aquela forma suprema de saber - a *Sophia*. A *techné* aparece, pois, como um tipo de conhecimento especificamente humano (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Liv. I). Em Aristóteles, portanto, a *téchne* é uma forma primitiva e elementar de estar na verdade das coisas e possui uma tríplice superioridade sobre o saber da experiência: Sabe melhor, sabe mais e é mais fácil de ensinar. O acabamento, a atualização desse modo de saber, é uma *poiésis* (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Liv. I). A *techné*, enquanto *poiésis*, faz advir o que, nele mesmo, poderia tanto ser como não ser e cujo princípio encontra-se no criador e não no criado. Assim, a *techné* em geral imitaria a *physis*, ou seja, efetuaria o que a natureza está na impossibilidade de realizar.

Algo importante que deve ser pensado na palavra *techné* é que, desde os tempos mais antigos até os tempos de Platão, a palavra *techné* segue de par com a palavra *epistéme*. Ambas significam: ter um bom conhecimento de algo, ter uma boa compreensão de algo. Heidegger observa que Aristóteles, numa passagem da *Ética a Nicômico* (VI, 3 e 4), distingue a *techné* e a *epistéme* em referência ao *como* e ao *quê* elas desabrigam, nos seguintes termos:

A *techné* é um modo de aletheuein (αληθευειν). Ela desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está a frente e que, por isso, pode aparecer e ser notado, ora dessa, ora daquela maneira. Quem constrói uma casa ou um navio ou forja um libatório desabriga/des-oculta o que deve ser produzido segundo as perspectivas dos quatro modos de ocasionar... O decisivo na *techné*, desse modo, não consiste no fazer e manejar, não consiste em empregar meios, mas no mencionado desabrigar, enquanto tal... a *techné* é um trazer à frente.” (Heidegger, 1958a, p. 55)

Uma correlação importante foi estabelecida pelos gregos entre os termos *physis* e *techné*. Já na física de Aristóteles (Cf. Aristóteles, *Física II*, 194b), a aparição da *techné* tem uma dupla função: por um lado, permite a separação de dois tipos distintos de entes: o mundo natural, o mundo “dos seres que encerram em si mesmos o princípio do movimento” [*Physis*]; e o mundo da *techné*, o mundo da ordem humana ligada à vontade dos homens e à sociedade. Cabe ressaltar que os gregos não pretendiam estabelecer nenhuma dicotomia entre mundo humano e natural ao confrontarem o poder poético da *techné* e da *physis*. Isso porque a *techné* em seu sentido originário estaria ligada a esse saber se instalar e orientar em meio ao ente, sem nunca afrontar ou desafiar a natureza [*Physis*]. O homem no seio da *physis*, ou seja, tendo como pano de fundo esse des-ocultamento originário do ente em sua totalidade, é convocado a co-responder na linguagem e no pensamento a essa eclosão das coisas. No coração desse des-ocultamento, entretanto, o homem introduz uma ruptura – a *techné*, que de certa forma irá recriar o princípio criador e regulador de todas as coisas – a própria *physis*.

A partir das considerações precedentes, parece-nos possível afirmar que seria no mínimo arriscado traduzir apressadamente

*techné* por técnica. Hoje, entendemos por técnica uma ciência aplicada e preocupada pela eficácia, baseada em um pensamento experimental e calculador e que opera e intervém sobre coisas transformadas em objetos materiais disponíveis ao cálculo. Tal atividade seria orientada para esquemas mecânicos, visando transformar conscientemente a natureza conforme o estabelecimento prévio de uma linha de progresso e renovação. Por tudo isso, cremos que não se pode fazer uma interpretação reducionista da *techné*. Sendo necessário apartar-se das visões anacrônicas que limitam o significado desse termo a partir da perspectiva moderna e instrumental. Enquanto um modo de desabrigar/des-ocultar, vimos que a *techné* manteria uma relação essencial com a *alétheia*, que constitui a essência do fenômeno da verdade entre os gregos. Mas qual seria o modo de des-ocultamento e o caráter da presentidade desvelado pela técnica moderna que a torna diferente da *techné* grega? Tentaremos responder tal questão fazendo uma abordagem esquemática do nascimento do sujeito pensante em Descartes e do projeto matemático de natureza da ciência moderna em sua origem.

**Nascimento do sujeito moderno e do projeto matemático de natureza da ciência moderna.** Quando no âmbito da metafísica moderna, o *Eu penso (Cogito)* converte-se em princípio fundador, o eu e o homem alcançam uma posição única dentro desse perguntar pelo ente. Doravante, o homem é o sujeito, não mais uma parte da totalidade do ente ao lado de Deus e do mundo, mas aquela instância na qual se reduzem e da qual parte todas as proposições metafísicas. [Cf. Heidegger, 1971c]. Importa saber que no âmbito da metafísica moderna inaugurada por Descartes, o termo *subjectum* não tem a amplitude do termo grego *hypokeimenon* (o que subjaz, o que suporta determinadas qualidades, o que existe por si), mas restringe-se ao homem, sujeito pensante e representador. O eu do homem coloca-se a serviço desse *subjectum*. Como sujeito, o homem se funda a si mesmo como medida de todas as medidas com as quais se mede o que pode ser tomado como certo, verdadeiro e existente (Heidegger, 1971b, p. 39). Mas como se tornou possível interpretar todo existente a partir das estruturas do sujeito

cognoscente? Ora, a preeminência de um *Sub-jectum* provém da pretensão do homem de encontrar um fundamento que descansa na certeza de si mesmo.

É importante observar que o fato do *sub-jectum* determinar o que é o ser a partir do pensar é o resultado de algumas decisões metafísicas que ao longo da história ocidental velaram o sentido originário do Ser e prepararam o advento do reinado do sujeito com Descartes e seu desdobramento no atual domínio planetário da técnica. Entretanto, haveria uma novidade da Idade Moderna – a mudança operada na essência do homem convertido em sujeito cognoscente. Doravante, tudo que não é sujeito, é objeto redutível à representação desse sujeito.

...o homem converte-se naquele ente no qual se fundamenta todo ente no que concerne ao modo de ser e sua verdade. O homem converte-se em centro de referência do ente enquanto tal. Mas isso só é possível se é transformada a concepção da totalidade do ente [a da própria essência da verdade]. (Heidegger, 1971c, p. 81).

Como já foi dito, o termo *subjectum* perde sua referência ao *υποκειμενον* grego (o que é presente efetivamente a cada momento), passando a identificar-se com o ego de um suposto sujeito pensante. Esse ego seria o ente mais verdadeiro e evidente, cuja certeza é a mais acessível. Ele é o ente em relação ao qual e a partir do qual se pensa o Ser e a Substância, enfim, a totalidade do ente esgota-se no poder ser objeto de representação desse ego (Descartes). A modernidade proporia, assim, uma “Metafísica do sujeito”. O ente ao qual é endereçada a “*questão do Ser*”, é o Sujeito, a Consciência, enfim, um “*subjectum*” que decide o que é o próprio Ser. A “*experiência do Ser*”, para o homem moderno, não é mais uma experiência que o Ser faz de si no dizer e no pensar do homem. Doravante, o Ser transforma-se em objeto do representar de um sujeito que pensa. Dizer que esse sujeito pensa, é dizer que ele representa, ou seja, mantém determinada relação com um representado. Representar significa aqui, a partir de si mesmo, colocar algo diante de si e garantir aquilo que é posto como tal.

Essa garantia advém de um calcular, pois só a calculabilidade garante de antemão e constantemente a certeza do que se quer representar. O que domina não é mais uma escuta e um ver que

deixam as coisas serem o que são, mas um desafio que submete a totalidade do ente ao cálculo e à planificação. Portanto, numa perspectiva heideggeriana, o verdadeiro sentido da categoria de Sujeito mostra-se a partir desse processo de objetivação total do mundo que o reduz a uma imagem - esse processo, sustenta Heidegger, chama-se reino da Técnica (Heidegger, 1971c, pp. 87-88).

Outra mutação fundamental ocorrida com o nascimento do sujeito moderno recai sobre a essência da verdade – doravante, verdade é a certeza que possibilita ao homem um agir eficaz movido por uma vontade de vontade cujo único objetivo é seu próprio engrandecimento. Assim, a técnica progride constantemente estendendo seu domínio por todo planeta mediante a renovação de seus sucessos e novas descobertas. Ela alimenta-se desse ultrapassamento incessante de suas aquisições e de suas conquistas mais recentes (Cf. Heidegger, 1971b, p.424). Esse incessante ultrapassamento da técnica por si mesma seria uma das expressões da *vontade de vontade*. Como a Vontade de Poder nietzschiana que quer sempre, não apenas conservar-se, mas intensificar-se, essa *vontade de vontade*, que anima o poder avassalador da técnica por todo planeta, consuma-se no círculo perverso da *produção-consumo* no qual a totalidade do ente apresenta-se como fundo de reserva. O fato é que a verdade como certeza da representação fundamenta-se numa nova experiência do Ser entre os modernos. Doravante, não mais uma escuta respeitosa ao *apelo do Ser*, não mais um manifestar do Ser no dizer e no pensar do pensador, mas sim uma provocação e um desafio (*Erausfordern*) lançados à totalidade do ente, vista como um estoque de recursos disponíveis à uma Vontade de Poder insaciável (Heidegger, 1971b, p. 425).

O fato do homem tornar-se sujeito e do mundo tornar-se objeto, não passaria de uma consequência da essência da técnica no movimento de sua instalação planetária. Esse movimento tem como lugar privilegiado o conhecimento científico, na medida em que o projeto matemático de natureza constitui a própria essência da ciência moderna. Mas qual seria a natureza desse processo de matematização mediante o qual o sujeito assegura seu domínio sobre a totalidade do ente?

**O projeto matemático de natureza da ciência moderna.** Na medida em que o matemático se converte no princípio mais elevado de todas as determinações do Ser, na filosofia o impulso ao sistema torna-se quase que irresistível e o pensar que simplesmente calcula tornar-se o tribunal da determinação do Ser. Daí, uma das questões fundamentais para a Ciência é questionar como a natureza deve ser projetada antecipadamente enquanto domínio da objetividade para que os processos naturais sejam calculáveis a priori?(Heidegger, 1971b, p. 42). Nessa questão estaria implícita uma decisão sobre o tipo de natureza que é reconstruída pelo projeto matemático da ciência moderna, que projeta a priori um plano único e bem ordenado de formas puras e leis imutáveis, às quais devem se conformar os fenômenos naturais. Fixa-se a priori o que deve ser a essência das coisas e suas relações constantes. (Heidegger, 1971b, p. 44). O objeto científico não é o ente tal como ele se mostra, mas o resultado de uma construção teórica, uma hipótese metodológica, um experimento mental.

Tal atitude reluta em aceitar que a Natureza (Physis) e a linguagem possuem dimensões inesgotáveis e irreduzíveis ao cálculo ou às formalizações lógicas. Heidegger observa que as leis físicas, por exemplo, deixam um resíduo, um incalculável que é o elemento essencial e imponderável da natureza, e que rege a ciência. Na realidade, no mundo uniforme do cálculo não existem nem coisas nem homens. A coisa transforma-se no ponto material que se move numa pura dimensão espácio-temporal, ou numa composição correspondente de tais pontos. O vivente se concebe como uma superestrutura e um agregado do não vivente, ainda quando se creia que jamais a vida será explicada a partir da matéria inerte. (Heidegger, 1971c, p. 46). Contudo, a representação científica não pode jamais enclausurar o ser da natureza. A física é uma maneira de descrever a natureza mas não a esgota.

Mas o que dizer sobre a nova realidade desvelada pela teoria quântica? Ela mudaria na essência esse processo de objetivificação do real operado pela ciência moderna e seu projeto matemático de natureza? Em oposição ao universo mecânico, qualitativamente indiferenciado, não hierarquizado, onde todos os movimentos e posições podem ser pré-calculadas de modo rigoroso, a física

contemporânea nos desvela níveis crescentes de complexidade. O microscópico não é simples, é complexo. Não há o elementar, e nada pode ser absolutamente determinado num universo onde impera o *princípio de incerteza* (Heisenberg). Entretanto, para Heidegger, a física contemporânea não abandona o projeto matemático de natureza, ela apenas mostra uma outra objetividade do ente material. Mesmo a física do núcleo e do campo permanece uma física assim como a física newtoniana. Há algo que não muda nessas duas épocas da física moderna: “a intimação à natureza, o desafio de tudo conceber como fundo disponível (Bestand)” (Heidegger, 1997b, p. 68).

Heidegger reconhece que é imprescindível um pensar apto a organizar e planificar a práxis humana por todo planeta, entretanto, não podemos esquecer que esse é um tipo de pensar peculiar que não esgota toda dimensão da clareira (Lichtung) onde as coisas nos vêm ao encontro. O pensamento que calcula possibilidades continuamente novas, com perspectivas cada vez mais ricas e mais econômicas, não tem tempo para meditar. Esse pensamento não é um pensar que pensa em posse do sentido que impera em tudo que é.

O homem de hoje, sustenta Heidegger, não passa de um indigente em relação ao pensamento meditativo. (Heidegger, 1976, p. 517- 518). Para superar tal indigência é necessário que nos demoremos junto ao que é próximo e que meditemos acerca do mais próximo – acerca do que concerne a cada um de nós aqui e agora - na hora presente do acontecer mundial sob o domínio do pensamento calculador.

É certo que os instrumentos técnicos de informação estimulam, assaltam e agitam hora após hora o homem, tornando-se mais próximos que as coisas a nossa volta, mais próximos que o céu sobre a terra, mais próximos que os usos e costumes do povo, mais próximos, enfim, que a tradição do mundo em que nascemos (Heidegger, 1976, p. 518). Esse desarraigamento do homem que o faz vaguear numa terra desertificada pelo cálculo procede do espírito de nossa época – a época terminal da metafísica como técnica planetária. Mas o que acontece em tal época, o que a caracteriza para que nela o homem sinta-se estrangeiro em sua própria casa? Heidegger designa a época que agora começa de Era

atômica. Sua característica mais marcante seria a bomba atômica (Heidegger, 1976, p. 520).

Para Heidegger, os cientistas não colocam uma questão fundamental – Por que a técnica científica moderna tem essa capacidade de liberar novas formas de energias? As perguntas fundamentais da ciência e da técnica não perguntam onde obter maior quantidade de carvão ou petróleo. A pergunta decisiva agora é: De que modo podemos dominar e dirigir as inimagináveis magnitudes da energia nuclear e assegurar à humanidade que estas gigantescas energias não irão voltar-se contra ela mesma? (Heidegger, 1976, p. 520).

Uma coisa parece certa, o domínio do pensamento calculador se desenvolverá cada vez mais com maior velocidade e não poderá ser detido em parte alguma. Em todas as regiões da existência o homem está cada vez mais estreitamente cercado pela força dos aparatos técnicos e dos autômatos. Esses poderes há muito tempo escaparam da vontade ou da capacidade de decisão humana, pois eles não são obra humana, mas um destino do próprio Ser que se consoma no mundo objetivado do cálculo que marca o fim da filosofia e o triunfo da cibernética. (Heidegger, 1976, p. 521)

É importante observar que já em 1938, no contexto de sua crítica à metafísica cartesiana, Heidegger já possuiria uma profunda compreensão da verdadeira natureza do nazismo, que não seria uma degeneração episódica, mas uma das possibilidades autênticas de realização da essência da moderna racionalidade. Assim, no vulcanismo nazista, Heidegger teria percebido o caráter agressivo e totalitário da metafísica da subjetividade que Descartes inaugura e Nietzsche termina (Cf. Vietta, 1989).

Não há como negar que a metafísica do sujeito de Descartes a Nietzsche aliada ao projeto matemático de natureza da ciência moderna realiza e torna manifesto a vontade de poder oculta em toda forma de racionalidade. Não é possível não perceber que a usurpação científica e técnica que se desencadeia hoje à escala planetária revela a violência oculta de todo saber, positivo e comunicável. Não é por acaso, portanto, que a ciência enquanto *teoria do real* intervém e transforma o real, provoca a natureza a dizer sem ambiguidade se é conforme ou não a uma determinada teoria (modelo).

Mas em que medida a metafísica da vontade de potência consolida o domínio planetário da técnica consumando o sonho cartesiano de um pleno controle e planificação sobre a totalidade do ente e da práxis humana?

**A consolidação do domínio planetário da técnica na metafísica da vontade de poder em Nietzsche.** Heidegger considera que a visão nietzschiana do caráter da totalidade do ente como *Vontade de Poder* não passa da “experiência fundamental de um pensador... que é constringido a pronunciar isso: ... Que o ente é, tal como é e naquilo que é, Vontade de Poder” (Heidegger, 1971b, p. 35). Heidegger inicia sua *leitura* da expressão *Vontade de Poder* desautorizando as concepções habituais da mesma. *Vontade*, por exemplo, não deve ser entendida aqui como uma mera faculdade humana do querer que aspire qualquer coisa. Por sua vez, *potência* não deve ser confundida com o exercício cotidiano da violência. A partir dessa interpretação rasteira e distorcida, a expressão *Vontade de Poder* se expressaria num sentimento de deficiência, na medida em que ela não teria aquilo que quer – a potência. Tais interpretações, segundo Heidegger, deformam o sentido autêntico de um dos termos fundamentais da metafísica de Nietzsche (Heidegger, 1971b, p. 35).

Entretanto, Müller-Lauter ressalta que a própria interpretação heideggeriana da Vontade de Poder como princípio metafísico em Nietzsche seria equivocada, na medida em que Heidegger concebe uma unidade na Vontade de Poder que se manteria através da constante superação de si, o que, por sua vez, exigiria que a totalidade do ente se manifestasse como eterno retorno do mesmo. Para Heidegger, Nietzsche acaba se pronunciando sobre a totalidade do ente ao conceber sua *essência* como Vontade de Poder e sua *existência* como *eterno retorno* do mesmo. Contudo, Müller-Lauter considera que o todo em Nietzsche só se dá como caos. O ente enquanto tal não é mais fixável. Não teria, portanto, sentido falar de qualquer fundamento do ente em Nietzsche (Cf. Müller-Lauter, 1997, p. 70). Por sua vez, Heidegger observa que um primeiro olhar essencial ao conteúdo da expressão *Vontade de Poder* teria sido lançado por Nietzsche na segunda parte do seu *Zaratustra*, na

passagem intitulada “*Da superação de si*”. Ali, o profeta do *Super-homem* sentencia:

É a vossa vontade e são vossos valores que vós assentastes no rio do vir-a-ser; uma antiga *Vontade de Poder* é o que denuncia a mim aquilo que é acreditado pelo povo como bem e mal. (...) Mas para entenderes minha palavra de Bem e de Mal: para isso quero dizer-vos ainda minha palavra da vida, e do modo de todo vivente. (...)

Mas onde encontrei vida, ali ouvi falar a obediência. Todo vivente é um obediente.

E isto em segundo lugar: manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio. Tal é o modo do vivente. (...) Onde encontrei vida, ali encontrei *Vontade de Poder*; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor (Nietzsche *apud* Heidegger, 1971b, p. 264-265).

A própria vida, portanto, seria o caráter fundamental da *Vontade de Poder*. Tudo que é vida é *Vontade de Poder*, ou seja, onde há vida, há vontade de *conservação* e *engrandecimento* de vida. E tudo isso que não é senão conservação da vida, não passa de decadência e declínio da potência (Cf. Heidegger, 1971b, p. 264; 1997b). A *Vontade de Poder* seria, pois, “*vontade de durar, de crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida. É o mais forte de todos os instintos, o que dirige a evolução orgânica*” (Cf. Nietzsche, *Vontade de Poder* §, p. 63). Nesse sentido, observa Heidegger, é a totalidade do ente que é constituída e mantida por essa vontade que sujeita tudo ao ciclo infundável do nascer e do perecer, enfim, o próprio mundo é em sua essência *Vontade de Poder*. Nietzsche proclama isso nos seguintes termos:

Este mundo é um monstro de força sem começo nem fim, uma quantidade de força brônzea que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas só se transforma, imutável no seu conjunto (...) Força em toda parte, é jogo de forças e ondas de forças, uno e múltiplo simultaneamente acumulando-se aqui, enquanto se reduz ali, um mar de forças agitadas que provocam sua própria tempestade, transformando-se eternamente num eterno vaivém, com imensos anos de retorno (...)...quereis um nome para esse universo, uma solução para todos os enigmas? Uma *luz até* para vós, os mais ocultos, os mais fortes, os mais intrépidos de todos os espíritos, para vós homens da meia noite? Este mundo é o mundo da *Vontade de Poder* e nada mais! E vós também sois esta *Vontade de Poder* e nada mais..." (Nietzsche *apud* Heidegger, 1971b, p. 290).

Heidegger lembra-nos que alguns dos fragmentos póstumos, arbitrariamente expostos na obra *Der Wille zur Macht* (1906), concebem a Vontade de Poder não como um ser ou um devir, mas como um *Pathos*: “ela é o fato elementar de onde resultam um devir e uma ação...” (Nietzsche, *Vontade de poder*, §297). Querer é querer ser senhor, querer ser obedecido. Mas o que significaria aqui comandar? Comandar aqui, segundo Heidegger, é dispor das possibilidades, das vias e dos meios do agir eficaz. Aquele que comanda, ao obedecer a esse poder de dispor dos meios do agir eficaz, obedece a si mesmo. Assim, a essência da potência poderá ser concebida por Heidegger como *vontade de vontade*, que comanda e dispõe da possibilidade de agir de forma eficaz e que exige que a totalidade do ente, determinada como estoque de reserva disponível, como mera presentidade, manifeste-se no *eterno retorno do mesmo* transfigurado no ciclo perverso da produção-consumo (Cf. Heidegger, 1971b, p. 266-267). Mas qual seria a relação essencial entre esses dois termos fundamentais em Nietzsche: *Vontade de Poder* e *eterno retorno do mesmo*? Essa relação pode auxiliar-nos a compreendermos em que medida a *vontade de vontade*, que impulsiona o poder desafiador da técnica, não tem fim algum senão sua própria intensificação. Isso só é possível porque o ser do ente é concebido como Vontade de Poder, que em seu constante ultrapassamento de si exige o *eterno retorno do mesmo*. Ora, para compreendermos tal conexão, torna-se necessário considerar que na unidade essencial que vigora entre o Eterno Retorno e o pensamento da *Vontade de Poder*, a metafísica, sob o ponto de vista de seu acabamento, diz sua última palavra (Cf. Heidegger, 1971b, p. 10-11).

Essa conexão essencial entre *Vontade de Poder* e *eterno retorno* tornar-se mais explícita se considerarmos o seguinte: esse devir, sem unidade e finalidade, é o modo de ser do ente cujo caráter é *Vontade de Poder*.

Devir é o ultrapassamento pela potência do degrau a cada vez atingido. Na linguagem de Nietzsche, devir entende o estado de movimento reinante a partir da Vontade de Poder ela mesma, enquanto que caráter fundamental do ente. (Heidegger, 1971b, p. 268)

Aqui a própria essência da *Vontade de Poder*, enquanto ultrapassamento incessante de si, parece exigir como única realidade o *eterno retorno*. E o que devém é o *Mesmo* nele mesmo. Assim, “o pensamento de Nietzsche pensa a constante consistência do devir do que devém na única presença do repetir-se do idêntico” (Heidegger, 1971b, p.11). Nesse sentido, Nietzsche não marcaria o ponto de enfraquecimento ou de superação da metafísica e, conseqüentemente, da própria era da técnica. Seu pensamento, na verdade, representaria o aprofundamento e o *acabamento* do projeto da metafísica de um incondicional controle sobre o real (Cf. Heidegger, 1971b, p. 13). A totalidade do ente que se manifesta como *Vontade de Poder* faz com que essa totalidade não passe de um devir, sem início, sem fim e unidade. Esse devir expressaria o movimento circular de intensificação da potência, eis porque o caráter fundamental da Vontade de Poder determina-se enquanto Eterno Retorno do Mesmo (Cf. Heidegger, 1971b, p. 36-37).

O fato é que Heidegger às vezes parece negligenciar aspectos importantes do pensamento nietzschiano ao remeter a relação entre *Vontade de Poder* e *eterno retorno* para o âmbito da distinção escolástica entre *essentia e existentia*<sup>2</sup>. A *Vontade de Poder* diria o que o ente é quanto a sua constituição, ou seja, quanto a sua *essência*. E o *eterno retorno do mesmo* diria o *como é* necessário que seja o ente que tem como essência a *Vontade de Poder*. Uma *Vontade* que, segundo Heidegger, já estaria presente na *vontade de certeza* que perpassaria a metafísica moderna desde Descartes (Cf. Heidegger, 1971b, p. 34). Haveria, assim, uma coesão interna entre a posição de Descartes e Nietzsche, a metafísica da *Vontade de*

---

<sup>2</sup> Torna-se difícil, por exemplo, aceitar apressadamente a correlação estabelecida por Heidegger entre Vontade de Poder /Eterno Retorno e *Essentia/Existentia* a partir mesmo do que diz Nietzsche quando introduz a doutrina do Eterno retorno na *Gaia Ciência*: “Oh! Peso formidável - E se, durante o dia ou à noite, um demônio te seguisse à mais solitária de tuas solidões e te dissesse: - Esta tua vida, tal qual a vives atualmente, é preciso que a revivas ainda uma vez e uma quantidade inumerável de vezes e nada haverá de novo, pelo contrário! - É preciso que cada dor e cada alegria, cada pensamento e cada suspiro, todo o infinitamente grande e infinitamente pequeno de tua vida aconteça-te novamente, tudo na mesma seqüência e mesma ordem - esta aranha e esta lua entre o arvoredo e também este instante e eu mesmo; a eterna ampulheta da existência será invertida sem detença e tu com ela, poeira das poeiras! ... (Nietzsche, *Gaia Ciência*, 1978b, §341)

*Poder* consoma o sonho cartesiano de um pleno controle do homem sobre a natureza e o cosmos.

Embora a experiência cartesiana do Ser como *representação* de um *subjectum* fundado na certeza de si pareça distante do caráter da *Vontade de Poder*, é o próprio Nietzsche que explica a proposição cartesiana “*cogito, ergo sum*” como uma *vontade de verdade*, que não passaria de uma forma da *Vontade de Poder*. É isso que diz Zaratustra aos mais sábios dos sábios.

Vontade de verdade é como se chama para vós, ó mais sábios dos sábios, o que vos impele e vos torna fervorosos? Vontade de que seja pensável tudo o que é: assim chamo eu vossa vontade de verdade! Quereis antes tornar pensável tudo o que é: pois duvidais, com justa desconfiança, de que seja pensável...Quereis criar ainda o mundo diante do qual podereis ajoelhar-vos: assim é vossa última esperança e embriaguez. (Nietzsche, 1983, p. 237)

A proposição cartesiana do *Eu penso*, portanto, exprimiria não apenas a primazia do Eu humano, mas uma nova atitude e posicionamento do homem diante do ente em sua totalidade. Agora o homem se sabe absolutamente certo enquanto ente cujo ser é o mais certo e o mais fácil de ser conhecido. “O homem torna-se o fundamento e a medida colocada por ele para fundar e medir toda certeza e toda verdade” (Heidegger, 1971b, p. 109 ). Portanto, faz parte da essência da metafísica moderna o fato de o homem tornar-se medida e centro do ente. “*O homem é isso que fundamenta todo o ente, quer dizer, em sentido moderno, é a base de toda objetivação, de toda representabilidade: o subjectum* (Heidegger, 1971b, p. 61). A metafísica da *Vontade de Poder*, por sua vez, seria a realização das últimas possibilidades desse domínio incondicionado sobre o real preconizado pela metafísica cartesiana. Mas como seria isso possível diante das objeções que Nietzsche faz ao racionalismo cartesiano e a toda tradição metafísica ocidental?

O fato é que Nietzsche, fiel ao seu projeto de uma *transvaloração de todos os valores*, denuncia que a consciência de si cartesiana é falsa e que sua evidência é uma ilusão. No devir cósmico (sem unidade, finalidade e verdade), o acontecimento humano não passa de um evento insignificante e banal em meio a um mundo que é pura *Vontade de Poder* e que tem como único objetivo sua própria intensificação. Assim, o *Cogito* cartesiano,

enquanto *fundamentum inconcursum* que garante a certeza no conhecimento e a segurança no controle do ente em sua totalidade, é destronado quando se descobre, com Nietzsche, o quão lamentável, sem finalidade e gratuito é o intelecto humano dentro do cosmos:

Houve eternidades em que ele não estava, quando de novo ele estiver passado, nada terá acontecido...não há para aquele intelecto humano nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana... ele é humano ... O intelecto como meio de conservação do indivíduo desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam... No homem essa arte do disfarce chega ao seu ápice... que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade." (Nietzsche, 1978 a, pp. 45-46)

Contra o ideal cartesiano de um sujeito puro, Nietzsche propõe uma nova objetividade, que não se limitaria a uma contemplação desinteressada. Ela seria mais a faculdade de ter nosso *pró* e nosso *contra* sujeitos ao nosso próprio domínio. Nesse sentido, conclama o filósofo:

A partir de agora, senhores filósofos, guardemo-nos melhor, portanto, da perigosa e velha patroa conceitual que criou um sujeito puro do conhecimento, sujeito alheio à vontade, à dor, ao tempo, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios, tais como razão pura, espiritualidade absoluta, conhecimento em si." (Nietzsche, *Gaia Ciência*, §11,1978b, p. 139)

E se o erro for o seio materno do conhecimento? Nietzsche endereça tal questão ao cartesiano cego pela evidência do *Cogito*. Quem garante que o conhecimento tem uma aptidão natural à verdade? Para Nietzsche, a questão não é mais saber *o que é a verdade*. Deve-se perguntar: *Quem diz que isso é verdadeiro, bom, justo, etc.?* Heidegger parece não querer ver que em Nietzsche haveria uma intransponível distância entre o homem e a natureza, distância que deve ser assumida sem a ilusão de que um dia a razão ou o pensamento calculador possam esgotar o inesgotável de todo devir. Diante disso torna-se, no mínimo arriscado, afirmar, como o faz Heidegger, que o pensamento nietzschiano da Vontade de Poder

consumaria o ideal cartesiano de um pleno controle sobre a totalidade do ente.

Para Heidegger, Nietzsche ao afirmar que as categorias *ser*, *certeza*, *verdade* e *sujeito* são produções do pensamento, volta-se contra si mesmo (Nietzsche *apud* Heidegger, 1971b). O que Nietzsche objeta ao fundador da metafísica moderna seria o fato deste não ter conseguido colocar o *subjectum* como fundamento da totalidade do ente de forma satisfatória. No entender de Heidegger, portanto, é como se, para Nietzsche, Descartes ainda não tivesse lançado as bases para um completo controle do real, enquanto mera subsistência. Nesse sentido, seria na doutrina do *Super-homem* que o ideal cartesiano do homem mestre/senhor da natureza conheceria seu triunfo.

não é senão a partir da doutrina do Super-homem quanto incondicional supremacia do homem em relação ao ente, que a metafísica moderna atinge a determinação extrema e acabada de sua essência (Heidegger, 1971b, p. 62).

Assim, a despeito de sua crítica a Descartes, Nietzsche toma por assegurada a posição da metafísica moderna, transferindo todas as coisas para o domínio do homem como sujeito. Esse será concebido como *Vontade de Poder*, o que certamente conduzirá a uma nova concepção do pensar, que é, entretanto, dependente da posição metafísica fundamental de Descartes.<sup>3</sup>

Na realidade, tanto Nietzsche quanto Descartes, ou qualquer outro pensador na singularidade de seu modo de pensar e dizer, pensam e dizem o *Mesmo*. Nesse sentido, afirma Heidegger: “nós discernimos com um golpe de vista o Mesmo que domina a essência

---

<sup>3</sup> Não é minha intenção polemizar aqui com a interpretação que Heidegger faz de algumas noções fundamentais em Nietzsche, mesmo porque o próprio filósofo acredita que o diálogo entre pensadores está além de uma mera polêmica ou refutação. Num tal diálogo seria permitido inclusive o erro. Entretanto, considerar a doutrina do *Além-do-homem* como consumação do sonho cartesiano de uma incondicional dominação da natureza é, no mínimo, negligenciar algumas concepções de Nietzsche sobre o conhecimento trágico que vislumbra o incalculável e tenebroso que subjaz a todo cálculo e sua crítica ao otimismo da dialética socrática, que na modernidade se transfigurou na razão analítica cartesiana. Assim, devemos sempre manter certas ressalvas ao conceber o *Além-do-homem* em Nietzsche como uma ampliação do domínio do *Cogito* cartesiano sobre o real.

respectiva dessas posições e que ao mesmo tempo exige a singularidade de cada um” (Heidegger, 1971b, p. 189). Evidentemente, observa Heidegger, a história da filosofia poderá argumentar que Nietzsche sustenta um pensamento totalmente avesso à maneira cartesiana de pensar e a arrogância do homem nela implícita. É certo que Nietzsche pensa e diz outra coisa que Descartes:

...mas nós afirmamos isso que de longe é o mais essencial, a saber, que ele pensa o Mesmo no acabamento historial da metafísica. Isso que se anunciou com a metafísica cartesiana começa a história de seu acabamento pela metafísica de Nietzsche. (Heidegger, 1971b, p.149).

A metafísica cartesiana prepararia, pois, o advento da metafísica da *Vontade de Poder* e do controle e planificação de toda praxis humana pela técnica. Nesse sentido, dirá Heidegger, é necessário um *tipo* que seja conforme a essência particular da técnica moderna. Ora, no sentido da metafísica da *Vontade de Poder* de Nietzsche, somente um tipo de homem seria conforme à economia maquinista absoluta - o *Super-homem*(Heidegger, 1971b, p. 166).

Após essa retomada de alguns momentos na história da metafísica ocidental que teriam preparado o advento do domínio planetário da técnica no âmbito do qual acontece o fim da filosofia, vamos procurar expor alguns aspectos fundamentais da técnica moderna tomando como ponto de partida a concepção antropológico-instrumental de tal fenômeno, que no entender de Heidegger, apesar de correta, não pensa o perigo que se encontra na essência da essência, além de concebê-la como um meio instituído pelo homem para atingir propósitos e objetivos humanos.

**O domínio planetário da técnica e o fim da filosofia. Os limites da concepção antropológico-instrumental da técnica.** Desde a primeira frase de sua obra *A pergunta pela técnica [Die Frage nach der Technik]* (1949), Heidegger deixa claro que o objeto a ser questionado é o *sujeito* da técnica. Tal questionamento deve preparar uma livre relação com a técnica, abrindo assim nossa existência (*Dasein*) a sua *essência*. E só estaremos aptos a experimentar o técnico (*das Technische*) em sua delimitação, se nos

correspondermos à essência da técnica. Somente então veremos que “a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica” (Heidegger, 1958a, p. 41). Essa distinção entre a técnica e sua essência foi muitas vezes negligenciada por aqueles que se atêm aos aspectos antropológicos e sociológicos de tal fenômeno, tentando compreendê-lo por seus efeitos, sem alcançar sua *essência* enquanto *princípio epocal* que determina hoje o modo de dizer e pensar o Ser na Era atômica.

A técnica, portanto, não se reduz a essa parafernália eletrônica e a esse amontoado de máquinas instaladas a nossa volta. Para Heidegger, ela seria a última época da metafísica e nos adviria como algo que nos é destinado no e pelo próprio Ser, escapando, portanto, ao arbítrio humano. Mesmo que a neguemos ou a confirmemos com paixão, por todos os lados, permanecemos atados à técnica.

Estamos, contudo, entregues da pior maneira à Técnica quando a consideramos como uma coisa neutra, pois tal representação, que hoje em dia goza de um prestígio todo especial, deixa-nos completamente cegos em face da essência da técnica.” (Heidegger, 1958a, p. 43).

Portanto, quando Heidegger pergunta pela essência da técnica, ou seja, por aquilo que a técnica é, ele não se satisfaz com dois enunciados que respondem tal questão: um afirma que a técnica é o *meio* para certos fins; o outro diz que a técnica é um negócio (uma atividade, um fazer) do homem. Essas duas maneiras de caracterizar a técnica são solidárias, pois colocar alguns fins, constituir e utilizar meios (instrumentos) são modos de ser do homem.

O fabrico/preparo e a utilização de utensílios, de instrumentos e de máquinas, o que é propriamente preparado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isto fazem parte do ser da técnica. O todo dessas instalações é a técnica. Ela mesma é uma instalação, um instrumentum. (Heidegger, 1958a, p. 43)

A técnica não passaria, assim, de uma *instalação* (*Einrichtung*), um instrumento a serviço do homem e de sua subjetividade ávida em dominar e controlar a totalidade dos entes, obedecendo a um único imperativo da *vontade de vontade* –

intensificar a si mesma. Heidegger chama essa concepção corrente da técnica, segundo a qual ela é um meio e um fazer humano, de uma determinação *instrumental* e *antropológica* da técnica. Tal determinação pressuporia duas coisas: primeiro, o fato de colocar a técnica como instrumento; segundo, o homem deve controlar o desenvolvimento tecnológico segundo seus fins. Heidegger admite que a técnica moderna é um meio para certos fins, mas a questão é como lidar de modo adequado com essa concepção de técnica. Aqui estaria implícita a ideia de um controle da técnica por parte do homem. Essa crença de que o homem pode tornar-se mestre-sujeito da técnica como meio de controle da natureza e da sociedade é, segundo Heidegger, o ponto essencial da concepção antropológico-instrumental. Paradoxalmente, esse *querer-dominar* torna-se tão mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle humano (Heidegger, 1958a, p. 44).

Uma primeira questão que teria sido negligenciada pela concepção instrumental da técnica seria a questão acerca da verdadeira natureza do instrumento. Tal questão é respondida apressadamente pela concepção antropológico-instrumental: um instrumento é um meio para certos fins colocados pelo próprio homem. Para Heidegger, apesar de correta, tal resposta não é verdadeira. Já em *Sein und Zeit*, o filósofo havia apontado os pressupostos mascarados por tal concepção do instrumento. Seria impossível, que um fim seja proposto pelo homem, ou um meio para atingi-lo, sem que um mundo, como conjunto de todos os projetos e remissões relativos a tais e tais fins, revele-se como correlato de todo *projeto*. Portanto, o des-ocultamento do “*para quê*” do instrumento, sua serventia, pressupõe a abertura anterior de um mundo, ou seja, de um contexto de remissões na qual o instrumento está inserido.

Assim, o homem, o utilizador polivalente dessa multiplicidade de instrumentos, deve antes de tudo ser e estar aberto no e para o mundo para ser aquilo que é – um criador e um utilizador. Portanto, a descrição fenomenológica do *Zeug* em *Sein und Zeit* revelaria algo na essência da instrumentalidade que a concepção instrumental da técnica pressupõe e mascara – a correlação entre um descobrimento do mundo e o nosso modo de ser essencialmente encobridor/descobridor enquanto ser-no-mundo.

Em outro momento de sua reflexão sobre a instrumentalidade do instrumento, mais precisamente no ensaio *A origem da obra de arte [Ursprung der Kunstwerkes]*(1935/36), Heidegger afirma que o ser do instrumento reside em sua *confiabilidade (Verlässlichkeit)*, o que não significa que aqui se possa calcular, controlar todas as possibilidades e efeitos a partir de um utilizador seguro de si, ao contrário, aqui apresenta-se um certo excesso que permanecerá incontrolável e incalculável. Esse mundo espaço de ordem, de projetos, de visões de mundo, é também ao mesmo tempo abandonado a algo mais profundo que ele, a um “há” sempre incontrolável em seu afluxo permanente e que Heidegger chamará de terra.

Em 1949, no artigo *A pergunta pela técnica [Die Frage nach der Technik]*, Heidegger pergunta: mas e se a técnica não for um simples meio ou um fazer humano, como se colocaria a vontade de dominá-la? Para o filósofo, devemos antes de tudo perguntar: o que caracteriza o instrumento nele mesmo, pois a concepção instrumental da técnica, ao reduzi-la a um meio a serviço de fins postos pelo homem, implicaria a noção de *causa* num sentido bastante limitado. Heidegger esclarece que causa não é somente aquilo mediante o qual uma outra coisa é efetuada. A noção da tradição de causa como *efetuar, realizar...* não traduz o que o termo grego *αἰτιον* supõe, ou seja, *o ser culpável de...* Quando o escultor trabalha o bloco de mármore, plasmando na possibilidade da matéria a realidade da *Forma*, *as quatro causas* são culpáveis, conspiram para fazer aparecer um “*isto*” ou um “*aquilo*” - as causas permitiriam, assim, que algo se presentifique numa obra (*ergon*). (Heidegger, op. Cit. p. 44). As quatro causas, portanto, fazem com que algo apareça. Elas fazem advir algo na pre-sença (*Anwesen*), conspiram para o aparecimento de algo que se encontrava oculto. “*O comprometimento tem o traço fundamental desse deixar situar no surgir. O comprometimento é um ocasionamento (Ver-an-lassen) que deixa vir à pre-sença*” (Heidegger, 1958a, p.51).

Podemos considerar, portanto, que os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam e conspiram no seio do pro-duzir, que traz à presença tudo que cresce na natureza (*physis*) quanto o que é feito pelo artesão e pela arte. Mas como acontece o produzir, pergunta Heidegger, seja na natureza, na obra do artesão ou na arte? O

produzir enquanto leva do ocultamento (*Verborgenheit*) para o desocultamento (*Unverborgenheit*), é um trazer à frente, à presença, que somente acontece na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Mas o que, pergunta Heidegger, a essência da técnica tem a ver com o des-abrigar e o fenômeno da verdade como *alétheia*? Tudo, responde o filósofo. É no desabrigar que repousa a possibilidade de todo aprontar (*herstellenden*) que produz algo.

A técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade. (Heidegger, 1958a, p. 53)

Heidegger não nega que a definição antropológica e instrumental da técnica moderna, apesar de limitada, seja válida em seu contexto e a partir de determinados pressupostos. Mas em que medida a era da técnica, apesar de todo avanço técnico - científico e da aparente abundância e segurança é também o tempo da maior indigência onde o mais digno de ser pensado e a própria ausência de pensamento.

**O fim da filosofia na era da técnica – tempo de indigência e penúria.** Antes de tudo é preciso esclarecer que, segundo Heidegger, a penúria/indigência de nossa época está no fato dela estar sob o domínio do pensamento calculador. Nossa época não pensa, apenas planifica e calcula conforme uma *vontade de Vontade* que, como já vimos, a semelhança da vontade de potência em Nietzsche, tem como único objetivo seu próprio engrandecimento. Contudo, é no âmbito mesmo dessa indigência e penúria que surge a possibilidade do advento de uma nova forma de pensar e dizer mais originárias que poderão nos libertar desse desterramento e sensação de estranhamento diante de um mundo cada vez mais uniformizado pelo domínio planetário da técnica. Já mostramos que na perspectiva heideggeriana a técnica transcende a concepção antropológico-instrumental da mesma concebida enquanto meio/instrumento submetido a vontade humana para atingir fins que o próprio homem se propõe.

O homem não é o sujeito da técnica, mas seu funcionário. Ele é, na verdade, a primeira e fundamental matéria prima submetida a mobilização total gerada pela técnica por toda crosta terrestre. A técnica seria na realidade um princípio epocal/metafísico que determina hoje todas as formas de pensar e dizer nosso ser e estar no mundo e nossas relações com as coisas. E esse fenômeno do domínio planetário da técnica marca a última época da metafísica na qual o esquecimento do ser atinge sua plenitude e a filosofia encontra seu fim no mundo objetivado do cálculo e da planificação total.

Em uma conferência intitulada *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)* (1966) Heidegger coloca a nós, homens desse tempo indigente, duas questões cruciais: Em que medida nessa época de indigência e penúria, a época do domínio planetário da técnica, entrou a filosofia em seu estágio terminal? E qual a tarefa que ainda permaneceria reservada ao pensamento nesse fim da Filosofia? Ora, responder tais questões implica em colocar em questão nós mesmos e nosso próprio tempo – o tempo da maior penúria e indigência que, paradoxalmente, são vistas como sinal de progresso, bem estar e segurança. Entretanto, é justamente em meio a essa extrema indigência que se abriria, segundo Heidegger, a possibilidade de uma nova tarefa ao pensamento - pensar a essência impensada da técnica e a *clareira (Lichtung)* na qual acontece a co-pertença Ser e homem.

Se é verdade que a natureza do saber filosófico é extremamente diferente do caráter de qualquer outro tipo de conhecimento verificado e confirmado a todo momento por sua eficácia, então como seria possível o fim da filosofia acontecer mediante sua diluição nas ciências tecnizadas? Heidegger responde tal questão, constatando que no reino planetário da técnica, a filosofia como Metafísica teria atingido suas “*possibilidades supremas*” dissolvendo-se no surto crescente das ciências que esvaziaram a problemática filosófica (Heidegger, 1979e, p. 71). A Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem e de tudo que pode tornar-se objeto disponível para sua técnica, pela qual ela se instala no mundo. Fim da Filosofia seria, portanto, o *lugar* onde se concentra o todo de sua história como metafísica em sua extrema

possibilidade. Para Heidegger, esse todo da História da Filosofia é determinado pelo pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras.

A metafísica é platonismo. Nietzsche caracterizou sua filosofia como platonismo invertido. Com a inversão da metafísica, que já é realizada por Karl Marx (1818-1883), foi atingida a suprema possibilidade da Filosofia. A Filosofia entrou no seu estágio terminal. (Heidegger, 1979e, p. 72)

O crescente domínio dos diversos setores da realidade pelas ciências seria, segundo Heidegger, um fenômeno essencial que conduziria a filosofia ao seu acabamento: o que seria a tecnologia senão a metafísica da Era atômica? A Filosofia, portanto, teria encontrado o *lugar* de seu *fim* no caráter científico com que a humanidade se realiza na *praxis* social. Ora, o caráter específico desta cientificidade é de natureza *cibernética*, quer dizer, técnica. Na medida em que a nova ciência fundamental é a *cibernética* – teoria do controle de planificação e de organização do trabalho humano, o domínio sobre o saber é exercido pelas operações e modelos do pensamento representacional calculador. Isso é tão evidente que:

Não é necessário ser profeta para reconhecer que as modernas ciências que estão se instalando serão, em breve, determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama cibernética. Esta ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à *praxis* na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação. (Heidegger, 1979e, p. 72)

Mas o que mais incomoda na era cibernética é a falta de um questionamento da essência da técnica moderna, que se impõe cada vez mais através de sua inegável eficácia e utilidade. E essa atitude consolida-se na exata proporção em que mais decisivamente a técnica marca e orienta todas as manifestações no planeta e faz imperar o elemento racional e os modelos próprios do pensamento que apenas *representa e calcula*. Contudo, essa diluição da filosofia nas ciências tecnizadas não significa o *fim* do próprio pensamento. Um questão se insinua aqui: Será que em nossa época foram

realizadas todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existiria para o pensamento, além desta *última* possibilidade (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas), uma *primeira* possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia não foi capaz de experimentar e assumir propriamente? (Cf. Heidegger, 1979e, p. 72). Mas qual seria a natureza desse pensamento meditativo que prepara a *superação* da filosofia e da técnica planetária? Enfim, estaria ainda reservada a um tal pensamento uma tarefa que nem a filosofia nem as ciências poderiam realizar?

**O perigo e o que salva – o advento do pensamento originário. O caráter do pensamento originário.** Na essência da técnica impera o perigo (*Gefahr*)<sup>4</sup> que é desconhecido desse mesmo homem que se arroga ser o senhor e mestre da natureza e dominador da terra. Contudo, ele não encontra mais a si mesmo, isto é, não encontra mais a sua essência em nenhum lugar, apesar de se ver em tudo lugar. Entretanto, esse perigo que se aloja na essência da técnica não deve conduzir a uma condenação moral da mesma ou a sua pura e simples negação como algo demoníaco, pois existe o *mistério* de sua essência. O inquietante é que nenhuma iniciativa humana poderá promover uma mudança capaz de propiciar o ultrapassamento da técnica. Pois, o perigo não é verdadeiramente, senão quando o homem o olha, senão quando o pensamento saiba reconhecer, além dos aparentes progressos ou aperfeiçoamentos da realidade, uma ameaça a própria essência humana. Nós olhamos para o perigo, e nesse olhar vislumbramos ao mesmo tempo aquilo que salva (Heidegger, 1958a, p. 45). É o próprio poeta Hölderlin quem diz no hino *Patmos*: “*Mas lá onde há o perigo, cresce também o que salva...*” (Hölderlin *apud* Heidegger, 1958a, p. 36). O poeta nos diz onde o perigo aparece como perigo, é também já nascido

---

<sup>4</sup> O perigo aqui não ameaça apenas o homem empírico, mas à essência do homem. Nesse sentido, a ameaça de uma instalação indefinida e total da técnica por toda terra, representa para Heidegger uma perspectiva muito mais sinistra, uma ameaça de morte maior que toda ameaça de destruição física da humanidade por uma guerra nuclear. E a possibilidade de ultrapassamento da técnica dependeria de uma mudança de atitude em relação a ela e um novo olhar lançado em sua essência, vislumbrando o perigo que aí se aloja.

aquilo que salva. Segundo a palavra do poeta, portanto, não devemos esperar que onde exista o perigo também possamos imediatamente encontrar aquilo que salva. O perigo é ele mesmo isto que salva, se ele é visto como perigo. Nesse sentido, por mais bem intencionada que seja, toda salvação que não provenha mesmo do perigo, não livrará o homem da ameaça que lhe advém como destino. A besta do labor é abandonada à vertigem de suas fabricações, afim de que ela se dilacere ela mesma, que ela se destrua e caia na nulidade do nada (Heidegger, 1958a, p. 83).

O fato é que nós, homens de hoje, temos que tomar uma *decisão* – devemos decidir se estamos aptos para a *superação* desse tempo de indigência marcado pelo domínio planetário da técnica, ou se continuaremos a *esquecer* o Ser das coisas em nossa manipulação cotidiana alimentada pela fúria da técnica. Qual seria, portanto, numa perspectiva heideggeriana, o autêntico significado do pensar apto a ultrapassar a esse domínio incondicional de todas as coisas pelo pensamento calcular?<sup>5</sup> Em primeiro lugar só compreenderemos o sentido da palavra pensar, quando nós mesmos formos capazes de pensar ou aprender a pensar. Mas como se sustenta a afirmação de que nós não pensamos ainda, se é crescente o interesse pela filosofia, ainda que por mera erudição? Para Heidegger, o interesse do homem dos dias atuais pela filosofia não garante que ele esteja preparado para pensar. A publicidade atual da filosofia só contribui para nos dar a ilusão de que pensamos, impedindo assim que nossa atenção se volte para aquilo que realmente merece ser pensado hoje – o fato de não pensarmos ainda (Cf. Heidegger, 1971a, pp. 23-24). Assim, paradoxalmente, aquilo que nos dá a pensar em nossa época é justamente o fato de não pensarmos ainda. Mas seria uma simples negligência do homem o fato dele não pensar ainda, ou essa ausência de pensamento provém da própria natureza do ser das coisas, que sempre se desvia e se mostra indiretamente ao homem?

Para Heidegger, só poderemos aprender a pensar se desaprendermos a pensar conforme as regras da lógica e da gramática. O filósofo constata que o fato de o homem não pensar

---

<sup>5</sup> Sobre o significado e a experiência do pensar em Heidegger - Cf. Birault, H. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Op.cit. 1978.

ainda é um destino do próprio Ser, enquanto aquilo que deve ser pensado, mas que desde sempre desvia-se e retrai-se diante do homem. Como pensar esse retraimento do Ser? Como pensar isso que aparece pelo ato mesmo em que se oculta? Essa retirada do Ser tem o sentido de uma *reserva* que exige mais atenção do homem que qualquer outra coisa que o cerca. Esse evento da retirada do Ser é mais presente que qualquer coisa presente, e mais atual que qualquer atualidade (Cf. Heidegger, 1971a, p. 27).

Afirmar que o que dá a pensar hoje é o fato de não pensarmos ainda, aponta para a indigência de uma época sem memória para o Ser. Entretanto, o que é mais inquietante é que a desolação expressa na frase do último metafísico – “*O Deserto cresce...*” é acompanhada, em nossa época, da conquista de um aparente bem estar e da organização de um suposto estado de felicidade uniforme para todos os homens. A desolação oculta-se, portanto, por trás do mito do progresso, da segurança e da eficácia, impedindo que se veja o perigo como perigo – eis o que é mais sinistro em nossa época. Para Heidegger, resta-nos apenas uma coisa a fazer: esperar que isso que é necessário pensar se enderece a nós e fale a nós.

Esperar quer dizer aqui: de todos os modos procurar com o olhar, no interior do já pensado, o não pensado que ainda jaz oculto. Por uma tal espera/esperança nós já pensamos e estamos em movimento para Isso que deve ser pensado. (Heidegger, 1971a, p. 165)

O pensamento originário assume, portanto, a pretensão de ultrapassar a metafísica sem recorrer à lógica ou à gramática que governaram sua história até o presente. A lógica não passaria de uma das explicações da essência do pensamento, aquela que já se funda na experiência do Ser realizado pelo pensamento grego (Cf. Heidegger, 1979b, p. 49). Heidegger esclarece que essa experiência do Ser conhece uma *inversão* com Platão. Doravante, não é mais o Ser que determina o dizer e o pensar, mas é a lógica e a gramática que determinam o que é o Ser objetivado na *Ideia*. É certamente pensando na *experiência do Ser* no dizer e no pensar dos pensadores e poetas gregos anteriores à *viragem* platônica, que Heidegger considera o pensamento fundamental como aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente, ou seja, o próprio Ser.

No *Pós-fácio* (1943) de *O que é metafísica?* [*Was ist Metaphysik?*] Heidegger procurou delinear os traços básicos desse pensamento originário apto a ultrapassar a penúria de nossa época. Esse pensamento do Ser não procura apoio no ente. Sua atenção está voltada aos lentos sinais do que não pode ser calculado e neles reconhece o *advento* do inelutável, que não pode ser antecipado pelo pensamento. O auxílio que este pensamento presta não prova sucessos porque não precisa de repercussão (Cf. Heidegger, 1979b, p. 51). Esse pensamento originário está na busca constante da palavra através da qual a verdade do Ser chega à linguagem. Nessa busca, o pensamento é solícito ao Ser e nessa solicitude para com o Ser, esse pensamento cumpre seu destino. O dizer desse pensamento originário, sustenta Heidegger, vem de um silêncio longamente guardado e que também é fonte do nomear do poeta. (Cf. Heidegger, 1979b, p. 51)

O fato do acesso a esse pensamento originário possuir o caráter de um *retorno* às fontes originárias da metafísica entre os gregos, não pressupõe qualquer espécie de renascimento do pensamento pré-socrático.

... trata-se, isto sim, de prestar atenção ao advento da ainda não enunciada essência do des-ocultamento que é o modo como o Ser se anunciou. Entretanto, velada permanece para a metafísica a verdade do Ser ao longo de sua história, de Anaximandro à Nietzsche. (Heidegger, 1979b, p.57)

Na conferência *Ciência e Meditação* [*Wissenschaften und Besinnung*] (1953), Heidegger retoma, mais uma vez, a questão da possibilidade de um pensamento originário capaz de ultrapassar a metafísica e o império da técnica. Tal pensamento certamente não nos conduzirá para nenhum outro lugar, senão àquele no qual desde sempre já moramos. Esse pensar dócil ao *apelo do Ser* não se confunde com o saber objetivante da ciência, nem com a pacífica aquisição de cultura. Esse pensamento originário percebe a fragilidade das representações exatas do pensamento calculador, que são incapazes de representar e esgotar o mistério do retraimento do Ser naquilo mesmo que se presentifica – o ente. O pensamento originário seria, portanto, fundamentalmente a experiência de uma dimensão pré-reflexiva, que Heidegger chama de *Clareira* (Lichtung) - uma espécie de iluminação, mais existente

que o próprio existente e que é condição de possibilidade de todo *dar-se*.

Somente esta clareira nos garante a nós os homens um passo ao existente que nós não somos e o acesso ao existente que somos. Graças a essa clareira, o existente desvela-se em certa medida. (Heidegger, 1997b, p. 44-45)

O pensar originário, portanto, aproxima-se das coisas não através do olhar objetivante que abole qualquer distância ou proximidade no espaço puro da geometria. Ele sabe que toda presença (*Anwesen*) traz em si uma certa *reserva*, pois a *Clareira* (*Lichtung*) em que está o existente é em si mesma também ocultação, que se oculta e dissimula a si mesma. É justamente ao tentar experiências esse jogo de retraimento do Ser que se dissimula, que o pensar originário consuma a relação do Ser com a essência do homem. E somente mostrando isso que se retira e se subtrai, nós conseguiremos ser nós mesmos. Nós somos na medida em que indicamos isso que se oculta. O homem seria, assim, um signo que indica algo que se oculta. Um signo, como dirá Hölderlin, vazio de sentido. (Cf. Heidegger, 1971a, p. 32).

A ação do pensar originário, dirá Heidegger em *Carta sobre o humanismo*[*Über den Humanismus*] (1947), não se consoma na mera produção de um efeito facilmente constatável, mas se volta para a realização da tarefa de libertar a linguagem e o pensamento dos grilhões da Gramática e da Lógica, abrindo assim um espaço mais essencial e originário para a manifestação do próprio Ser. E uma autêntica experiência da essência desse pensar originário, que implica sua própria realização, exige que nos libertemos da *interpretação técnica* do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. Neles, segundo Heidegger, não é mais o Ser que determina o dizer e o pensar, ao contrário, doravante, são as leis do pensar (Princípio de identidade, Não-contradição e da Razão Suficiente) e as regras da gramática que determinam o que é o Ser, concebido como causa e fundamento do ente. O próprio pensar é tido, ali, como uma *techné*, o processo da reflexão é posto a serviço do fazer e do operar (Cf. Heidegger, 1979c, p. 149).

O pensamento futuro deve, pois, passar pela aprendizagem de experienciar e poder dizer que o Ser não é Deus, nem um

fundamento do mundo e é tudo isso ao mesmo tempo. Esse pensar sabe que o Ser é mais amplo que todo ente sendo, entretanto, mais próximo do homem que qualquer ente. Porém, para o homem essa proximidade permanece a mais distante. Antes de tudo e na maioria das vezes ele se atém apenas ao ente. Por sua simplicidade, observa Heidegger, o pensar do Ser se faz para nós irreconhecível. Nós que estamos habituados com o sucesso e a eficácia do pensamento calculador. Mas onde um tal pensar encontraria sua medida e sua lei, se ele não se deixa medir por seus possíveis efeitos no mundo? Esse pensar, dirá Heidegger, está referido ao Ser como aquilo que está em advento.

O Ser já se destinou ao pensamento. O Ser é como o destino do pensar. O destino, porém, é em si historial. Sua história já chegou à linguagem no dizer dos pensadores. A única tarefa do pensar é trazer à linguagem, sempre novamente, este advento do Ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem. Por isso, os pensadores essenciais dizem sempre o mesmo. (Heidegger, 1979c, p. 174)

O fato é que pensar para o pensamento originário é co-responder na linguagem ao *apelo* de um ser que se manifesta através de sua ausência em tudo que se manifesta. (Cf. Heidegger, 1958b, p. 220). Infelizmente, parece que esse homem de um tempo de penúria e indigente não pode sentir a indigência como tal. Esse homem não reconhece mais esse mundo uniforme do cálculo como sua morada. Ele se sente estranho em sua própria casa. E enquanto a *Clareira*, na qual se dá a co-pertinência entre Ser e homem, não for suficientemente pensada, a dimensão do Sagrado permanece-lhe fechada. Assim, não mais habitarmos a terra numa atitude respeitosa diante das coisas que nos abra a dimensão do sagrado, ou seja, daquilo que ainda não foi profanado pela manipulação técnica. E é no seio mesmo do mais familiar que se abre ao homem o que não é familiar - a presentificação do Deus, ou seja, a dimensão do sagrado. Portanto, o que o pensar originário busca é o mais próximo. Entretanto, para nós, homens de uma época que aboliu todas as distâncias, o caminho ao mais próximo é sempre o mais árduo (Heidegger, 1976, p. 625).

**Conclusão.** Durante uma entrevista à revista *Der Spiegel* em 1966, Heidegger é indagado acerca do que se trata de questionar na técnica, já que tudo funciona aparentemente bem? O filósofo responde:

Tudo funciona. Isto é o inquietante, que isto funcione, e que este funcionamento exija sempre um novo funcionamento, e que a técnica sempre separe mais o homem da terra, desarraigando-o. Não sei se isto lhe aterroriza, a mim, encheu-me de pavor ver agora as fotografias da lua sobre a terra. Não temos necessidade da bomba atômica, o desarraigamento do homem já está aqui. ... Não dependemos senão de condições técnicas. Não é mais uma terra sobre a qual o homem vive hoje... (Heidegger, *Der Spiegel*, 1966)

O que fica claro nas reflexões de Heidegger acerca da técnica é que o filósofo quer evitar qualquer pessimismo ou condenação moral ao fenômeno da técnica e seu domínio planetário. Mais que uma mera leitura do fenômeno do domínio planetário da técnica, o filósofo convida-nos para mantermos a serenidade e olhar para o perigo na essência da técnica sem desespero, pois esse simples olhar já é o começo de nossa salvação. O filósofo evita em apontar um caminho para superação desse desamparo do homem no mundo objetivado do cálculo no qual a filosofia encontra seu fim. Mas coloca-nos diante de decisões a serem tomadas: Cabe a nós decidir, por exemplo, se da noite desse tempo de penúria e indignação surgirá um novo começo, uma nova forma de pensar, sentir e dizer para além dos limites da objetividade científica e das leis do mercado, que faz da Técnica um elemento mediador entre uma subjetividade ávida em dominar e uma natureza desencantada e uniformizada pelo cálculo e planificação.

Apesar de sua inegável eficácia e eficiência, a técnica e a *crecente ordenação que ela impõe ao mundo dos entes representa um Perigo. Hoje esse perigo que se aloja na essência da técnica não é sentido/percebido como tal, mas visto como sinal de progresso e bem estar de uma sociedade cada vez mais bestializada e domesticada. Essa auto dissimulação do perigo é o que há de mais perigoso no perigo.* Assim, podemos constatar que o grande perigo de nossa época não é o apocalipse nuclear, a violência urbana, a

fome ou a poluição de nosso meio ambiente natural ou semântico. Tudo isso não passa de efeitos do domínio planetário da técnica.

O fato é que a leitura heideggeriana do fenômeno da técnica parece nos conduzir a seguinte constatação: se é certo que a técnica plenifica o nihilismo, o desenraizamento do homem, o desencanto da Natureza, o esquecimento do Ser e a fuga dos deuses; por outro lado, ela é também o âmbito no qual emerge a possibilidade de um *retorno ao Ser das coisas* a partir de um *novo começo*, que inauguraria uma época na qual nossas relações com as coisas não se fariam apenas pela mediação da técnica, do olhar objetivante da ciência. Para o filósofo permanece incerto, por exemplo, se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo.

Contudo, mais uma vez insistimos que não devemos nos deixar levar por nenhum ativismo ou qualquer espécie de revolta diante da técnica, sob pena de cair na armadilha do pensamento calculador. Não temos nada a fazer para evitar ou amenizar os efeitos devastadores do domínio planetário da técnica, só nos resta *esperar*. Uma espera que não significa submissão ou resignação, é necessário a espera, a ajuda e a conversão do homem para mudar a época, revertendo o processo de objetificação do mundo pelo cálculo. Nesse sentido, nenhuma instância ou doutrina de caráter ético-político poderá promover esse *novo começo*. Nenhuma vontade humana, individual ou coletiva, poderá controlar ou superar esse domínio planetário da técnica, pois ele é algo que nos foi destinado.

Não é por acaso que na modernidade assistimos a um colossal e gigantesco processo de planificação e burocratização, de uniformização de estilos de vida, de instrumentalização da linguagem e de esfacelamento do sagrado. A linguagem, ora informatizada, ora simplesmente nivelada pelas mídias, reduz-se a um veículo de mensagens pré-estabelecidas. Transformada num simples instrumento de comunicação, a linguagem se insurge contra a palavra, excluindo dela mesma toda capacidade original de mostraçã das coisas. Será que a necessidade de uma linguagem poética se faz ela ainda sentir nesse *funcionário da técnica* muito

bem *adaptado* a sua tarefa de regulador dos circuitos de produção e de consumo?

É certo que no mundo de hoje não podemos mais renunciar à técnica e à ciência moderna. Num certo sentido o projeto baconiano do conhecimento como um poder exercido sobre a natureza é ainda indispensável. Por outro lado, temos que ter consciência que esse projeto representa um perigo para a essência do homem que não poderá ser combatido por meios meramente humanos (Loparic, 1996, p. 35).

A questão que se colocaria então seria: como preparar novamente o mundo para que o homem possa novamente nele construir sua casa e morar? Para Heidegger, a filosofia não pode produzir um efeito imediato que possa fazer mudar o estado presente do mundo. Isto não vale apenas para a Filosofia, mas para todas as preocupações e aspirações por parte do homem. Resta-nos, como única possibilidade, preparar, mediante o pensar e o poetar, uma disponibilidade para a aparição do sagrado ou para sua ausência em nossa decadência. Enquanto isso, errando por uma terra devastada e uniformizada pelo cálculo, o homem continua surdo ao canto do poeta e ao dizer do filósofo.

Artigo recebido em 28.08.2012, aprovado em 03.07.2013

### Referências

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia S. Cavalcanti. 2ª. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sobre a essência do Fundamento*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. E. Stein. SP: Abril Cultural, 1979a.

\_\_\_\_\_. *Que é Metafísica?* In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit., 1979b.

\_\_\_\_\_. *A auto-afirmação da Universidade alemã*. Trad. Fausto Castilho. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1997a. (Edição Bilíngue).

\_\_\_\_\_. *La doctrine de Platon sur la vérité*. In. Question II. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1968a.

\_\_\_\_\_. *Le tournant*. In Questions IV. Trad. par J. Beaufret et alii. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *De l'essence de la vérité*. In. Questions I. Trad. par A. de Walhens et Ali. Paris: Gallimard, 1968b.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Humanismo*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit. 1979c.

\_\_\_\_\_. *Caminos del Bosque [Holzwege]*. Madrid, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969a.

\_\_\_\_\_. *Was heisst Denken?* (1954). 3. Aufl. Tubingen. Max Niemeyer, 1971a.

\_\_\_\_\_. *Da experiência do Pensar*. Maria do Carmo T. Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.

\_\_\_\_\_. *La question de la Technik*. In. *Essais et Conférences*. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1958a.

\_\_\_\_\_. *Le chose*. In. *Essais et Conférences*. Op.cit. 1958b.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie?* In. Questions II. Trad. par K. Axelos et J. Beaufret. Paris: Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_. *Identidade e Diferença*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit. 1979d.

\_\_\_\_\_. *Hegel et les Grecs*. Questions II. Trad. par K. Axelos et ali. Paris: Gallimard, 1957.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Trad. par P. Klossowski. Paris: Gallimard, 2v. 1971b.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que'une chose?* Trad. par Rebout et alii Paris: Gallimard, 1971c.

\_\_\_\_\_. *Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit., 1979e.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Valandro. Porto Alegre, 1985.

CASTORIADIS, C. *Encruzilhada do Labirinto*. SP: Ática, 1993.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Verdade e Mentira no sentido extra-moral*. In. Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues T. Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1978a, pp. 363-367.

\_\_\_\_\_. *Gaia Ciência*. Op. Cit. 1978b.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

PLATÃO. *Protágoras*. Brasília: UnB, 1987.

VIETTA, Silvio. *Heideggers kritik am Natiosozilismus und na der Technik*. Tübingen: Niemeyer, 1989.



**REVER O PENSAMENTO DE SÓCRATES  
NA OBRA DE ESPINOSA**

**REVER EL PENSAMIENTO DE SÓCRATES  
EN LA OBRA DE ESPINOZA**

**REVISITING SOCRATES'S THOUGHT  
IN THE WORK OF SPINOZA**

**Fernando Cabral Pinto**

Professor-Coordenador do Instituto Piaget (Portugal)

E-mail: [cpinto@gaia.ipiaget.org](mailto:cpinto@gaia.ipiaget.org)

**Resumo:** Sócrates e Espinosa são biotipologicamente diferentes, mas iguais no pensamento filosófico e, conseqüentemente, também na opção política. Consideram ambos que os preconceitos cristalizados na ideologia do senso comum são o maior obstáculo ao desenvolvimento da democracia e à emancipação humana. Daí a determinação de ambos em desconstruir as falsas verdades, denunciando ao mesmo tempo os poderes sociais que, nas respectivas pátrias, estribam na credulidade do povo a continuidade da sua dominação ilegítima. Os métodos são diferentes. O primeiro usa a interpelação oral, refutando nos seus diálogos de rua a presunção de verdade dos preconceitos ideológicos e abstando-se (aparentemente) de ir além da mera refutação. O segundo usa a mediação do texto escrito e, por isso, a dimensão construtiva do seu discurso filosófico é mais patente e elaborada. No entanto, como se verá, as premissas antropológicas e a compreensão do sentido da vida e do mundo são exatamente as mesmas. Por isso, lendo a obra de Espinosa, facilmente reconhecemos aí, quase decalcado, o pensamento de Sócrates.

**Palavras-chave:** preconceitos, ideologia, dominação, ética, libertação.

**Resumen:** Sócrates e Espinoza son biotipológicamente diferentes, pero iguales en el pensamiento filosófico y, conseqüentemente, también en la opción política. Consideran ambos que los preconceptos cristalizados en la ideología del sentido común son el mayor obstáculo al desarrollo de la democracia y a la emancipación humana. De ahí la determinación de ambos en desconstruir las falsas verdades, denunciando al mismo tiempo los poderes sociales que, en las respectivas patrias, estriban en la credulidad del pueblo la continuidad de su dominación ilegítima. Los métodos son diferentes. El primero usa la interpelación oral, refutando en sus diálogos de calle la presunción de verdad de preconceptos ideológicos y abstando-se (aparentemente) de ir más allá de la mera refutación. El segundo usa la mediación del texto escrito y, por eso, la dimensión constructiva de su discurso filosófico es más elaborada. Sin embargo, como se verá, las premisas antropológicas

y la comprensión del sentido de la vida y del mundo son exactamente las mismas. Por eso, leyendo la obra de Espinoza, fácilmente reconocemos ahí, casi calcado, el pensamiento de Sócrates.

**Palabras llave:** preconceptos, ideología, dominación, ética, liberación.

**Abstract:** Socrates and Spinoza are biotypologically different but equal in their philosophical thought and, consequently, also in their political choices. Both consider that the prejudices crystallized in common sense ideology are the greatest obstacle to the development of democracy and to human emancipation. Hence the resoluteness of both Socrates and Spinoza in deconstructing false truths, while denouncing the social powers that, in either of their homelands, thrived on the credulity of the people in order to sustain their illegitimate domination. The methods followed by both philosophers are, however, different. Socrates uses oral questioning, refuting, in his street dialogues, the presumption of truth sprouting from ideological prejudices, and (apparently) abstaining from perusing beyond this mere refutation. Spinoza prefers the mediation of written texts and, therefore, the constructive dimension of his philosophical discourse is more manifest and elaborate. However, as demonstrated, the anthropological assumptions, the understanding of the meaning of life and of the worldviews of both are exactly the same. As such, when reading Spinoza, one can easily recognize the thought of Socrates.

**Keywords:** prejudices, domination, ideology, ethics, liberation

Dizia Cícero que Sócrates (não o Sócrates ficcionado por Platão, mas o Sócrates real<sup>1</sup>) trouxe a política do céu para a Terra<sup>2</sup>: expropriou dela os deuses e restituiu-a aos homens. Dito à maneira de Marx: Sócrates assumiu como projeto de vida, como missão, desmascarar a autoalienação humana na sua forma sagrada para, subseqüentemente, desmascará-la nas suas formas não sagradas, isto é, económicas, sociais e políticas. Foi executado por isso.

É evidente que o processo da desalienação humana percorre todas as épocas e em todas elas há quem prossiga, com igual empenho, a missão de Sócrates. Dificilmente, porém, encontraremos na história da filosofia, antes ou depois do século XVII, um autor que, embora sem o reconhecer, seja mais socrático do que Espinosa. Como este, em toda a sua obra, não menciona uma única vez o nome do seu homólogo grego<sup>3</sup>, a tese do seu socratismo carece de prova.

Não se trata, porém, de provar a influência de Sócrates sobre Espinosa (que, seguramente, não ocorreu). O que pretendo pôr em

---

<sup>1</sup> A reconstituição biográfica e intelectual de Sócrates foi feita reconhecendo valor histórico às referências convergentes dos contemporâneos (Aristófanés, Platão jovem, Xenofonte) e rejeitando como não fiáveis as divergentes. Daqui resulta evidente que é *socrático* o Sócrates da *Apologia* de Platão e que é *platónico* (ficcionado) o Sócrates da *República* do mesmo filósofo. Sobre esta dissonância, vide F. Cabral Pinto, 2002.

<sup>2</sup> “Sócrates foi o primeiro a trazer a filosofia do céu para a cidade...” (Cícero, *Tusculanae Disputationes*, Livro V, IV, 10; cf. tradução inglesa: *Cicero's Tusculan Disputations*. 1888, p. 166).

<sup>3</sup> Apenas faz duas triviais referências a Platão em textos da juventude (*Tratado Breve e Pensamentos Metafísicos*), tendo em mente a teoria das ideias.

evidência é simplesmente a identidade filosófica de ambos. Estando, portanto, liminarmente rejeitada a presunção de uma filiação intelectual, os termos da relação tornam-se reversíveis: dizer que há socratismo em Espinosa equivale, logicamente, a sustentar que há espinosismo em Sócrates. É claro que a identidade só se observa ao nível do pensamento. No mais (na biotipologia, na idiosincrasia e nos estilos de vida), os dois filósofos estavam, como é sabido, nos antípodas um do outro.

Sócrates era pícnico, alegre, comunicativo. Há consenso nas fontes sobre o seu poder de sedução pela palavra, a sua habilidade dialética, a sua ironia cáustica. Era homem de polémicas, um provocador, um agitador de consciências. Passava o tempo na rua, nos espaços públicos, nos simpósios, sempre em diálogo com outros, sempre no meio dos outros. Era física e mentalmente saudável. Alguns episódios biográficos dão-nos conta da sua coragem, do seu espírito desafiador, da sua rebeldia política, da sua indiferença perante os perigos e as ameaças. Aos setenta anos foi acusado de corruptor da juventude e de irreligiosidade. Um tribunal politicamente manipulado condenou-o à morte. O testemunho direto do jovem Platão dá-nos conta da sua irreverência perante os juízes e da displicência com que escutou e encarou a sentença de morte.

Espinosa tinha uma compleição física e psicológica completamente diferente. Morreu tuberculoso aos 44 anos de idade, transportando a letal doença desde a juventude. Era um homem melancólico, que apenas se sentia protegido no ambiente tranquilo de pensões modestas. Em 1656, foi banido da Sinagoga e excomungado: “maldito seja de dia e maldito seja de noite; (...) que ninguém possa comunicar com ele, nem pessoalmente nem por escrito, nem estar sob o mesmo teto, nem ler papel algum escrito por ele”. Afastou-se de Amesterdão. *Caute* – acautela-te – será doravante a sua regra de vida.

É bem verdade que não deixa de ganhar fama pela novidade das suas ideias, mas isso a contragosto como comprovam os episódios que se seguem. Alguns intelectuais de espírito liberal constituíram um colégio de espinosistas em Amesterdão, uma espécie de tertúlia. De Rijnsburgo, o filósofo enviava-lhes cópias dos seus trabalhos que eles discutiam entre si. Mas sempre com o

pedido de reserva por parte do mentor. Por exemplo, Casearius era um jovem de vinte anos a quem Espinosa dava lições de filosofia. Pois bem! O discípulo estava ainda longe de merecer a confiança do mestre. “Por isso queria que todos soubessem – escreve ele aos amigos de Amesterdão – que é preciso evitar comunicar-lhe as minhas ideias antes que tenha adquirido mais maturidade. Ele é ainda demasiado jovem e inconsistente” (carta IX)<sup>1</sup>.

Já em 1675, Leibniz manifestou interesse em conhecer melhor o pensamento de Espinosa e pediu a intermediação de um amigo comum. Este assevera que o filósofo alemão é digno de confiança e pede a Espinosa autorização para lhe facultar o acesso à sua obra, sublinhando a vantagem que adviria da adesão de uma figura tão eminente. A resposta é negativa:

Eu creio conhecer por correspondência este Leibniz... Tanto quanto pude aperceber-me pelas suas cartas, pareceu-me ser um homem de espírito liberal e versado em todas as ciências. Mas, de qualquer forma, julgo não ser sensato comunicar-lhe tão depressa os meus escritos (carta LXXII).

Espinosa queria ser, pura e simplesmente, ignorado. Na verdade, estava consciente da perigosidade política do seu pensamento e, sendo fisicamente frágil, temia a represália dos poderosos. Resistia, por isso, aos incitamentos de Oldenburg, secretário da Sociedade Real de Londres, uma instituição que fazia de interface na comunicação entre os sábios de toda a Europa:

Eu velarei firmemente para que não priveis o mundo sábio dos escritos que, com tanta ciência e profundidade, haveis escrito sobre filosofia e teologia... A vossa República é muito livre, permitindo que se filosofe com inteira liberdade; Afastai, pois, meu excelente amigo, todo o temor de irritar os imbecis do nosso tempo (carta VII).

Porém, contra o que pensava Oldenburg, a “doçura da liberdade” holandesa era mais ilusória do que real. Espinosa estava a trabalhar na *Ética*, mas dizia que às vezes abandonava a obra porque tinha dúvidas sobre a sua publicação: “Temo, com efeito, que os teólogos do nosso tempo se sintam ofuscados e me ataquem

---

<sup>1</sup> Todas as citações da correspondência de Espinosa são reportadas a *Oeuvres 4*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tradução e notas de Charles Appuhn.

da maneira odiosa como costumam fazê-lo, a mim que abomino polémicas” (carta VI). “Eu não tenho a intenção de irritar quem quer que seja e contribuir para criar inimigos” (carta XLIII). No ano seguinte à publicação do *Tratado Teológico-Político*, o filósofo faz diligências no sentido de evitar a onda de desagrado que o livro levantou, instando com um amigo para que tente impedir a impressão de uma versão holandesa que andava anunciada. E tenta mesmo esclarecer e adocicar algumas das passagens mais chocantes da obra.

Enfim, no modo de ser e viver de Espinosa não há nada, absolutamente nada, que faça lembrar Sócrates. E, no entanto, os dois fizeram análogas reflexões filosóficas em contextos de transição histórica semelhantes (tema I), ambos abalaram os alicerces dogmáticos da dominação política, ultrapassando os limites da luta ideológica do seu tempo (tema II), um e outro reportaram o significado da vida, tanto individual como colectiva, a uma ética do desenvolvimento humano sem metafísica (tema III).

**Tema I: A semelhança dos contextos de transição histórica.** Mais de dois mil anos depois, a Holanda de Espinosa parece um decalque da Ática de Sócrates. Tudo se resume, no plano interno, à interminável luta entre dois partidos – o oligárquico e o democrático – e, no plano externo, às sucessivas guerras de expansão. Em Atenas, no fim da guerra do Peloponeso, ganha por Esparta, o partido oligárquico voltou provisoriamente ao poder, em 404, estabelecendo-se o Governo dos Trinta Tiranos. Em consequência, os dirigentes e militantes mais representativos do partido democrático foram banidos de Atenas. A guerra civil que se seguiu trouxe perdas equivalentes para os dois lados da contenda, embora com alguma vantagem para o partido dos banidos.

Assim, em 403, foi restaurada a democracia na sequência de um processo de negociação intermediado por Esparta. A reconciliação foi selada com uma amnistia que colocava os partidários da oligarquia a salvo de qualquer retaliação. Xenofonte, em *Helénicos* (II, IV, 42), sublinha a preocupação de Trasíbulo, chefe dos vitoriosos, em impedir que a restauração se transformasse

numa revolução. Assim, de implacável inimigo dos oligarcas, depressa se converteu num intransigente defensor da amnistia:

ele não somente se empenhou em fazê-la votar, mas também em fazê-la cumprir. Como alguns dos seus companheiros de exílio quisessem levar à morte vários dos cidadãos com os quais a reconciliação tinha sido feita, ele interditou em nome do Estado semelhante vingança e os compromissos foram respeitados (C. Nepos)<sup>1</sup>.

A classe mais pobre viu assim gorada a expectativa, que alimentara durante a guerra civil: esperava que os oligarcas fossem expropriados e os seus bens redistribuídos pelo Demos. Impedir que a sua frustração desencadeasse uma revolta passou a ser um objetivo que agora, dentro da mesma classe possidente, unia oligarcas e burgueses reconciliados.

Para a sobrevivência de um sistema de dominação, a ideologia é, indiscutivelmente, mais eficaz do que a repressão, porque, como escreverá Espinosa, citando Séneca, “ninguém logrou exercer por muito tempo um poder assente na violência”<sup>2</sup>. Ora, a classe popular ateniense não estava nada satisfeita com a situação decorrente da paz de 403. Se as suas condições eram más, pior ficaram. Era então preciso assegurar a persistência de certos valores abstratos ou preconceitos que atuassem como inibidores culturais na consciência íntima dos descontentes.

Nestas condições, Sócrates estava previamente condenado: ele lançava o descrédito sobre os deuses da cidade e desviava a juventude da moral estabelecida. Depois de tantos anos de dissidência intelectual, num período de maior agudização das contradições sociais, os poderosos perderam a paciência e determinaram a sua execução, em 399.

O chamado “século de ouro” da Holanda não se distinguiu muito do chamado “século de Péricles”. Na ordem económica, assistia-se à expansão do comércio marítimo, que incluía o recurso à guerra de corso; na ordem política, à radical oposição entre o

---

<sup>1</sup> Cornelius Nepos (99-24 a.C.), *De viris illustribus*, citado por P. Cloché, *La restauration démocratique a Athènes en 403 a.C.*, 1915, p. 298.

<sup>2</sup> *Traité théologico-politique, Oeuvres 2*, 1965, p. 106. É para esta edição que remeto as referências feitas em texto sob a sigla TT-P.

partido monárquico da Casa de Orange e o partido republicano; na ordem social, à brutalização das condições de vida da classe pobre.

A animosidade dos dois partidos holandeses era agudizada por motivos religiosos: os orangistas eram calvinistas radicais; por seu lado, os republicanos professavam um calvinismo tolerante, obviamente mais ajustado à atividade mercantil.

Como tantos outros intelectuais do seu meio, Espinosa interiorizou a necessidade da luta partidária no plano teórico e assumiu-a na sua atividade de filósofo em defesa da liberdade de pensamento. E alguns episódios chegam a fazer pensar que nem sempre foi tão cauteloso como pretendia ser<sup>1</sup>. Em 1665, Voorburg, onde na altura vivia, preparava-se para eleger um novo pastor. Na circunstância, foi então apresentada uma moção a favor de um candidato de tendência mais liberal. Espinosa foi acusado de ter sido o autor do texto da moção e, por isso, foi vituperado de ateu, blasfemador da religião e elemento nocivo da República.

A prudência aconselhou-o a mudar-se para Haia. Levou consigo o propósito de escrever o *Tratado Teológico-político*. Em 1672, uma nova crise política abriu caminho para a tomada de poder pelos orangistas. Na tarde de 20 de Agosto desse ano, a “populaça” de Haia, acicatada pelas prédicas do clero calvinista, dirigiu-se à prisão onde, acusado de conjurar contra a vida de Guilherme de Orange, se encontrava encarcerado Cornelius de Witt, que nesse momento recebia a visita de João de Witt, chefe do partido republicano, e, aos gritos de “morram os traidores”, abateu selvaticamente os dois irmãos, arrastando e esquartejando os corpos.

Dessa vez, Espinosa deixou-se dominar pela emoção e ter-se-ia precipitado para o lugar do massacre com a intenção de afixar aí um cartaz se o seu hospedeiro não o tivesse chamado à razão.

Mas, como Sócrates em Atenas, Espinosa não mantinha o seu pensamento preso nos limites de uma luta ideológica entre

---

<sup>1</sup> A reconstituição da vida de Espinosa é feita por recurso três fontes biográficas fundamentais: *La vie de Benoît de Spinoza*, par Jean Colerus (1706); *La vie de Spinoza*, par le médecin Lucas (1719); e *Spinoza*, par Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique* (vol. III, 1720). As duas primeiras biografias referidas encontram-se transcritas em *Spinoza, Oeuvres Complètes*, 1954, *Appendice*, pp. 1307-1356.

partidos rivais. E, por isso, pensando atacar apenas os adversários da causa republicana, tornou-se também, sem o saber, um perigoso inimigo da classe burguesa. Não admira, pois, que as reações ao *Tratado Teológico-político*, publicado em 1670, tivessem sido tão violentas de um lado como do outro.

O chefe da corrente mais liberal da igreja, Philippe van Limborch, remete o livro a um amigo, confessando “nunca ter lido um livro tão pestilento (...). Para que saibas que monstros produz a nossa Holanda” (Limborch *apud* Friedmann, 1962, p. 204).

Reinier van Mansvelt, professor de Utreque, fez apelo à intervenção das autoridades: “A paz e a segurança do Estado são minadas quando erros de toda a espécie podem ser impunemente proclamados, ensinados e disseminados. A autoridade tem o dever de se defender e defender os bons cidadãos, por todos os meios, contra os corruptores do povo...” (van Mansvelt *apud* Friedmann, 1962, p. 205). Um correspondente de Leibniz dava-lhe conta de que havia quem pensasse que “um tal autor não deve ser refutado, mas suprimido” (Friedmann, 1962, p. 204).

Algum tempo antes, mais precisamente em 1668, um outro escritor do círculo de Espinosa, Adriaan Koerbagh, fora preso por defender ideias próximas das do filósofo. Foi condenado a dez anos de prisão após os quais deveria ser exilado; mas não sobreviveu senão alguns meses aos maus-tratos que lhe infligiram na cadeia. É de crer, portanto, que Espinosa, acusado de estar a corromper o povo e a propagar a irreligiosidade, não tivesse melhor sorte que Sócrates caso a morte por doença não se tivesse antecipado à ação punitiva das autoridades<sup>1</sup>.

Espinosa foi um filósofo maldito, como o seu homólogo grego, na classificação platónica, fora um “filósofo bastardo”. “Ele é Benedictus Spinoza, mas mais merecia ser chamado Maledictus, porque jamais esta terra viu um homem mais maldito” (Christian Khortholt *apud* Friedmann, 1962, p. 208).

---

<sup>1</sup> O relato da morte que Colerus fez a partir do testemunho do hospedeiro de Espinosa permite, sem excessiva fantasia, colocar a hipótese de um crime perpetrado por um estranho médico (cf. *Spinoza, Oeuvres Complètes*, ed. cit., p. 1337).

Após lida a sentença, e segundo o relato de Platão, que assistiu ao julgamento, Sócrates terá dito:

O que vos digo, a vós que me mandais matar, é que logo após a minha morte, vos atingirá um castigo muito mais grave do que aquele que me infligistes com esta pena. Assim procedestes, imaginando que desse modo vos livraríeis das inquirições sobre o vosso proceder; mas o contrário disso, justamente, é o que vai dar-se, posso assegurar-vos. Em muito maior número serão os vossos inquiridores (Platão, *Apologia*, 39c-d<sup>1</sup>).

Espinosa parece prosseguir este discurso:

Que haverá de mais funesto [para o soberano], repito, do que tomar por inimigos do Estado homens irrepreensíveis, só porque mostram firmeza de carácter? Condenados à morte, tais homens fazem do temível cadafalso, para vergonha das autoridades, o palco dos mais exemplos de abnegação e heroísmo... Aqueles a quem nenhum remorso pesa na consciência aceitam, não como um castigo, mas como uma honra, morrer pela causa da liberdade. E o seu sacrifício, em vez de ser causa de medo para as pessoas de bem, antes produz nelas o desejo de imitar tão nobres exemplos (TT-P, XX).

**Tema II: Desconstrução dos alicerces dogmáticos da dominação política.** Podemos ir buscar a Hegel o conceito epistemológico de autoalienação para explicar a “missão” histórica e cultural de Sócrates e Espinosa. Hegel reconhece no homem uma verdadeira aptidão para a mudança e mais precisamente para se tornar melhor, mais perfeito; aquilo a que chamou *instinto de perfectibilidade*.

Daqui se aduz o sentido prescritivo da vida e da história: o desenvolvimento humano, ou seja, a passagem de um estado menos perfeito a outro mais perfeito.

Só que este processo não é isento de contradições e irracionalidades. Escreve o filósofo alemão: “A evolução (...) constitui para o espírito uma luta dura, infinita, contra ele mesmo. O que o espírito quer é atingir o seu conceito [chegar ao extremo das suas possibilidades]; mas ele próprio o esconde de si, sentindo-se orgulhoso e cheio de alegria nesta alienação de si mesmo” (Hegel, 1965, p. 180).

---

<sup>1</sup> Cito por Platão, *Diálogos*, Edições Melhoramento, São Paulo, 1970.

A evolução humana – o progresso do imperfeito para o perfeito – exige então um continuado esforço de superação das autoalienações e das suas constantes recidivas. Esta foi, pois, a intuição de Sócrates e de Espinosa: era necessário libertar o espírito das crenças, ilusões e medos que obstavam à realização individual e coletiva do potencial humano de cada época.

O problema, segundo Sócrates estava no dogmatismo ingênuo do senso comum. E esse dogmatismo alicerçava-se metafisicamente na pretensa existência de uma vontade divina (“isto é, no asilo da ignorância”, como dirá Espinosa).

Por isso, a desconstrução dos falsos dogmas implicava uma rejeição explícita ou implícita da mundividência religiosa e uma subsequente dessacralização do mundo natural. Já sabemos que uma das duas acusações constantes do processo de Sócrates se referia precisamente a esta ordem de questões.

O materialismo e a irreverência religiosa de Sócrates eram do domínio público há muito tempo. Na juventude, frequentou possivelmente a escola de Anaxágoras que, em 431 foi julgado e condenado por impiedade, desconhecendo-se o alcance da pena. Somente se sabe que conseguiu escapar de Atenas com a ajuda de Péricles.

Em 423, Aristófanes leva à cena *As Nuvens*. Sócrates aparece no ar, suspenso dentro de uma cesta. “Que estás a fazer?” Pergunta intrigado Estrepesíades, que quer aprender com Sócrates a arte de enganar os credores. “Caminho pelo ar e examino o Sol. – É então de uma cesta que observas os deuses!?”

Iniciadas as lições, o discípulo não tarda a perder a sua fé religiosa, surpreendendo o filho que exclama: “Por Zeus Olimpo que juro teres perdido o tino”. Replica o pai: “Ora, vejamos, Zeus Olímpico! Que loucura acreditar em Zeus na tua idade... Não há Zeus” (Aristófanes, 1967).

Em 399, vinte e quatro anos depois, o filósofo foi levado a tribunal sob as mesmas acusações. “Que assacam contra mim os meus caluniadores? ... Sócrates erra por investigar indevidamente o que se passa em baixo da terra e no céu, por deixar bons os argumentos ruins e também por induzir os outros a fazerem a mesma coisa”. Mérito, um dos acusadores, é perentório: “O que afirmo é que tu não acreditas na existência dos deuses”. E, virando-

se para os juízes, esclarece: “ele ensina que o sol é uma pedra e que a lua é de terra” (Platão, *Apologia*, 26c-d).

Destruindo o álibi da mitologia e da religião, Sócrates reconduz os homens ao tribunal da sua consciência. Só eles responderão pelas suas decisões e atos. A ética e a política tornam-se, por conseguinte, radicalmente humanas. Eis, pois, o seu programa de ação: interpelar os outros e fazer-lhes ver que não sabem o que julgam saber, que não podem distinguir por antecipação o justo do justo, o bem do mal, o louvável do censurável, etc..

É exemplar o diálogo entre Sócrates e o jovem Eutidemo, segundo o relato feito por Xenofonte, nas *Memoráveis* (Xénophon, 1967, IV, II, 13-18). O jovem, que pretendia tornar-se estadista, julgava saber o que é a justiça, estando, por conseguinte, em condições de dizer o que é ou não é justo. Sócrates pede-lhe então que faça uma demonstração da sua sabedoria, dando exemplos de ações consideradas por ele justas ou injustas. Ao longo do diálogo, Sócrates vai demolindo todas as certezas preconcebidas de Eutidemo, que é obrigado a concluir que a mesma ação pode ser umas vezes justa e outras vezes injusta, dependendo das circunstâncias. Como estas não são previsíveis, não é possível avaliar no presente o mérito ou demérito das ações futuras.

Por isso, os diálogos socráticos são apenas desconstrutivos. Não resulta daí nenhum ensinamento positivo. O que não deixa de irritar alguns interlocutores, como é o caso de Hípias: “Há bastante tempo que te divertes à custa dos outros, interrogando e refutando sempre, sem nunca queres prestar contas a ninguém nem expor sobre seja o que for a tua opinião própria” (Xénophon, 1967, IV, 9).

A missão de Sócrates terminava precisamente aí, quando, aturdidos, os seus interlocutores ocasionais se viam obrigados a reconhecer o seu falso saber, um falso saber que, contudo, não poderia ser colmatado com um saber superior, que sempre seria outro não-saber.

Se as ocupações de Sócrates “incidiavam exclusivamente sobre as questões morais”, como dizia Aristóteles, não era, ao contrário do que pensava este filósofo, porque ele procurasse “neste domínio o universal”, mas antes porque estava convencido – e disso queria convencer os outros – de que, justamente nesse domínio, era inútil

procurar o universal, visto os valores não se definirem como se definem os seres sensíveis, isto é, pela essência comum.

No tempo de Espinosa, a irracionalidade produzida ou consentida pelas autoalienações ganhou uma dimensão maior e mais cruel. Por todo o lado, proliferam as guerras e as lutas partidárias sob simuladas bandeiras religiosas. Na sociedade, o dogmatismo religioso justifica ao mesmo tempo a dominação e a sujeição, a riqueza e a miséria.

Há um círculo vicioso que é necessário romper: é a miséria que torna os homens vulneráveis à superstição e é a superstição que, por sua vez, mantém os homens na miséria. Aqueles que se veem "reduzidos a uma extrema penúria", observa Espinosa, "têm naturalmente tendência para cair na mais absoluta credulidade" (TT-P, *prefácio*).

Esta disposição para a credulidade coloca inevitavelmente a multidão ignorante na dependência da minoria que dolosamente se apresenta como mediadora entre os homens e a divindade. E como a disponibilidade do povo para a assimilação de crendices é tanto maior quanto maior for o seu estado de miséria, o interesse do clero não pode ser outro senão o de obstar a que se criem as condições que tornariam possível a cada um "alimentar o corpo e cultivar o espírito".

Nisto reside, segundo Espinosa, a aliança entre a igreja reformada e a causa monárquica de Orange. Uma e outra assentam a sua vontade de poder sobre os mesmos pilares: a pobreza e a ignorância do povo.

Esta associação coloca Espinosa do lado do partido republicano. O que o filósofo não sabia é que também a burguesia tinha necessidade de "enganar os homens e colorir com o nome de religião o temor que deve dominá-los a fim de que combatam pela sua servidão julgando lutar pela salvação" (TT-P, *prefácio*). A religião (o "ópio do povo", como dirá Marx) será sempre, em qualquer sistema de dominação, em qualquer regime de poderes desiguais, um mecanismo de reprodução e manipulação de preconceitos que impedem o livre uso da razão para deliberar segundo o interesse humano (o interesse de todos) nas situações concretas da vida.

O preconceito fundador de todos os preconceitos (religiosos, morais, políticos) reside na própria ideia de Deus enquanto concebido como um ser transcendente, criador do mundo, legislador moral, justiceiro e sensível à devoção e à impiedade. “Daí nasceram os preconceitos relativos *ao bem e ao mal, ao mérito e ao pecado, à veneração e à blasfêmia...* e a outras coisas do mesmo gênero”, lê-se na *Ética* (I, *Apêndice*)<sup>1</sup>. Preconceitos que, de igual forma, concorrem para tornar mais difícil e lento o processo da realização humana.

Talvez Sócrates fosse ambíguo na questão teológica; talvez não sentisse necessidade de ir além do agnosticismo de Protágoras para sustentar o desencantamento do mundo, o convencionalismo das leis estatais e a humanização da política. Espinosa cortou o mal pela raiz. Não há transcendência, não há subjetividade divina. Não existe senão um Ser, uma única substância.

E o que se passa nesse Ser, incluindo o que se passa no próprio homem, “acontece unicamente pelas leis da infinita natureza de Deus e decorre da necessidade da sua essência (*Ética*, I, XV, Sc.). Deus é, pois, a própria natureza, pelo que as suas leis não são expressão de um livre arbítrio, mas puras leis naturais, porque “este Ser eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age com a mesma necessidade pela qual existe” (*Ética*, IV, *pref.*). Ora, uma vez que Deus é indistinto da natureza, é absurdo pensar-se que alguém possa pecar contra Deus quando procura afastar os governos que impedem a realização do seu potencial humano, ou que alguém possa estar sujeito a sanções metafísicas quando se esforça por viver plenamente e ser feliz.

**Tema III: Uma ética sem metafísica.** Mas esta emancipação face ao mito da transcendência não se traduz num niilismo axiológico, numa total ausência de sentido ético para a existência individual e comum. Apenas implica a constatação de que todas as regras de conduta são imanentes à própria natureza humana e que é daí,

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Éthique, Oeuvres*, 3, Paris: Garnier-Flammarion, 1965. Todas as citações da *Ética* remetem para esta edição.

justamente, que devemos partir para uma Ética que não seja uma sátira ou para uma política que não seja uma quimera<sup>1</sup> (TP, I).

Abro aqui pequeno um parêntesis, que serve de introdução ao que se segue. Na sua obra *Ao Encontro de Espinosa*, António Damásio mostra e comprova que o filósofo luso-descendente antecipou nos enunciados da *Ética* as teses da neurobiologia moderna<sup>2</sup>. Mas também pode dizer-se que ele foi precursor da ciência do comportamento na versão behaviorista de Skinner, designadamente no que se refere às conhecidas teorias do reforço e do condicionamento operante. Porém, basta ler o livro deste psicólogo intitulado (à maneira de Nietzsche) *Para além da liberdade e da dignidade* para que não nos restem dúvidas: a ética da ciência de Skinner e a ciência da ética de Espinosa são o contrário uma da outra. A primeira descarta-se dos valores da liberdade e da dignidade, admitindo o planeamento heterónimo das personalidades<sup>3</sup>; a segunda é justamente um guia para a autonomia, para a autorrealização e para a felicidade pessoal e coletiva, enfim, para a liberdade e dignidade.

**Tese 1: O homem é a medida de todas as coisas, a medida de todos os valores.** Fecho o parêntesis e retomo as filosofias sobreponíveis de Sócrates e Espinosa, começando por citar este último: “Chamamos bem ou mal àquilo que é útil ou prejudicial à conservação do nosso ser, o que aumenta ou diminui, favorece ou entrava a nossa potência de agir. E, assim, na medida em que percebemos que uma coisa qualquer nos afecta de alegria ou tristeza, chamamo-la boa ou má...” (*Ética*, IV, VIII, *Demonstração*).

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Traité Politique, Oeuvres* 4, Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p. 11. É para esta edição que remeto as referências feitas em texto sob a sigla TP.

<sup>2</sup> António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do sentir*, 2003.

<sup>3</sup> Skinner apresenta uma aplicação utópica da sua ciência do comportamento em *Walden two* (cf. B. F. Skinner, *Walden dos, hacia una sociedad científicamente construida*, 1984). Aí se concebe uma comunidade submetida a um processo de engenharia social e cultural que *Planificadores e Administradores* dirigem mediante a manipulação científica dos comportamentos e das emoções. “Então os membros não têm voz nem voto? [...] Não, nem desejam tê-lo” (*Joc. cit.*, p. 72).

Primeira conclusão: o bem e o mal não existem como realidades objetivas; as coisas não são boas ou más por elas mesmas, mas pela utilidade que têm para cada um de nós. Logo, o critério de valor reside na utilidade, mas uma utilidade aferida pela potência de agir do corpo e do espírito. Outra conclusão: o bem e o mal são sinalizados pelo sentimento de alegria ou tristeza de que temos consciência. Assim, os homens desejarão as coisas ou ações a que associam experiências de alegria (aumento da potência de agir) e repudiarão aquelas que associam experiências de tristeza (diminuição da potência de agir).

Também para Sócrates as coisas são axiologicamente neutras: o seu valor depende da utilidade que possam ter e das afeições que provocam. Com efeito, “serão boas essas coisas por outro motivo que não seja por terminarem em prazer, acabarem com a dor ou por nos preservarem dela?”. “Logo, empenhais-vos em alcançar o prazer como um bem e fugis da dor como um mal”. Estas falas são reproduzidas pelo jovem Platão no *Protágoras* (354b-c). Por seu turno, Xenofonte mostra na *Memoráveis* que Sócrates afirmava possuímos “a inteligência que nos permite, a propósito dos objetos que percebemos e com o auxílio do raciocínio e da memória, julgar da sua utilidade respetiva e imaginar mil maneiras de fruir dos bens e evitar os males” (Xénophon, 1967, IV, III, 11)<sup>1</sup>.

É aqui que se situa, segundo Sócrates, “o conhecimento que permite aos homens serem felizes” (*Cármides*, 174b). Eis por que razão a virtude está no verdadeiro saber de si: “Conhece-te a ti mesmo”; nada em excesso”, repete Sócrates as máximas do Templo de Apolo em Delfos, já que a “salvação da nossa vida [consiste] “na escolha acertada de prazeres e sofrimentos” (*Protágoras*, 357b). No mesmo sentido dirá Espinosa, que “é necessário conhecer tanto a potência como a impotência da nossa natureza para podermos

---

<sup>1</sup> Ajusta-se a este tópico socrático o esclarecimento que António Damásio dá a propósito de Espinosa: “Com a ajuda da memória autobiográfica, a consciência permite-nos ter um si enriquecido pelas recordações da nossa própria experiência individual. Quando enfrentamos cada novo momento da nossa vida, como seres conscientes, influenciamos esse momento com as circunstâncias das alegrias e tristezas passadas, bem como as circunstâncias futuras que, presumivelmente, nos trarão mais alegrias e mais tristezas” (Damásio, 2003, p. 302).

determinar o que pode a Razão no governo das afeções e o que não pode” (*Ética*, IV, XVII, *escólio*).

**Tese 2: Na escolha dos bens e dos males, ninguém erra senão por ignorância.** Espinosa formula a lei fundamental da natureza humana:

[...] ninguém renuncia a bem senão na esperança de um bem maior ou por temer um mal maior, nem aceita um mal senão para evitar outro maior ou na esperança de vir a alcançar um maior bem. Por outras palavras, de dois bens cada um escolherá aquele que julga ser o maior e de dois males aquele que julga ser o menor. Eu digo expressamente [esclarece o filósofo] aquele que na escolha lhe parecerá o maior ou o menor; não digo que a realidade corresponda necessariamente ao seu juízo (TT-P, XVI)<sup>1</sup>.

A diferença depende de a escolha ser feita pelos impulsos do apetite ou pelos ditames razão. Se o conhecimento for inadequado, as opções tomadas revelar-se-ão funestas mais cedo ou mais tarde. Só se o conhecimento for adequado é que alguém escolhe um bem duradouro, ou seja, o *proprium utile*. “O homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo facto de ter ideias inadequadas não pode dizer-se que age por virtude (...). Agir absolutamente por virtude não é senão agir, viver e conservar o ser (estas três coisas significam a mesma coisa) sob a direção da Razão e segundo o princípio do autenticamente útil” (*Ética*, IV, XXIII, *demonstração* e XXIV).

No diálogo com Protágoras, também Sócrates afirma não haver “quem, por livre deliberação, se empenhe em praticar o mal ou o que ele considera como tal, por não ser da natureza do homem decidir-se pelo que considera como mal em detrimento do bem, nem, na contingência de ter de escolher entre dois males, decidir-se

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Oeuvres* 2, 1965, p. 264. Encontramos enunciado análogo em Hobbes: “Não há ninguém que não deseje o que julgue ser bom e não evite o que julga ser mau (...) Esta disposição não é em nós menos natural do que a dispõe uma pedra a cair” (*Le citoyen ou les fondements de la politique*, 1982, p. 96). Para distinguir o que aproxima e o que separa Espinosa de Hobbes, *vide* F. Cabral Pinto, 1990, p. 149 e ss..

pelo maior, quando podia optar pelo menor” (358d). Donde se conclui que “quem erra na escolha dos prazeres e dos sofrimentos, isto é, dos bens e dos males, erra por falta de conhecimento” (357d).

Esta posição de Sócrates é confirmada por Xenofonte, dizendo que ele “encarava como simultaneamente sábio e prudente aquele que, conhecendo o belo e o bem, os praticava e que, conhecendo o mal, sabia evitá-lo.... Ele dizia que a justiça e todas as ações virtuosas são belas e úteis. Ora, aquele que conhece o belo e o bem não poderia escolher outra coisa” (Xénophon, 1967, III, IX, 4-5). Pelo que mais uma vez se deduz que quem escolhe o contrário apenas o faz por ignorância.

Assinale-se ainda esta curiosa coincidência entre Sócrates e Espinosa: no diálogo *Protágoras*, discute-se se é possível a alguém “ser vencido pelos prazeres”, isto é, conhecer o bem e, todavia, optar por fazer o mal (um bem aparente e imediato, mas que acarreta efeitos nefastos retardados); na *Ética* (IV, XVII, *escólio*), Espinosa aborda o mesmo tema, comentando o verso de Ovídio: “Vejo o melhor e aprovo-o, mas faço o pior”. Sobre o assunto, os dois filósofos sustentam a mesma posição. Só por ignorância alguém faz o contrário do que devia fazer para seu próprio bem.

**Tese 3: O bem maior segundo a razão consiste na união da humanidade.** Os dois filósofos concordam também na visão do duplo sentido das tendências humanas. Partilhando da mesma percepção, Kant referir-se-á à *sociabilidade insociável* dos homens. Diz Sócrates nas *Memoráveis* (II, VI, 21):

Por um lado, os homens são naturalmente inclinados à amizade; com efeito, eles têm necessidade uns dos outros... Por outro lado, a natureza colocou neles sentimentos de hostilidade. Tendo os homens as mesmas ideias [inadequadas, acrescentaria Espinosa] sobre os bens e os prazeres, eles lutam entre si por adquiri-los e dividem-se em partidos opostos.

Por seu turno, escreve o apóstata de Israel que os homens discordam sempre que são dominados pela paixão (*Ética*, IV, XXXII-XXXIII) e que, pelo contrário, concordam necessariamente quando são guiados pela razão (IV, XXXV). Reside aqui a diferença entre um

falso conhecimento, que toma por bem a ilusão de um poder sustentado pela destruição dos outros, sujeitando a humanidade aos flagelos da guerra, e o verdadeiro conhecimento, que induz à união e à paz como formas de aumentar a potência de viver de cada um e de todos, fazendo evoluir a história social sob o princípio da realização humana. Este é o critério da virtude para Sócrates e Espinosa.

Regressamos às *Memoráveis* socráticas: “Graças à virtude, os homens preferem possuir sem inquietação uma fortuna moderada a serem senhores de tudo pela guerra... Enfim, eles anulam todos os pretextos para a inveja, partilhando os seus bens com os amigos como se fossem bens comuns e o mesmo fazendo com os bens destes” (Xénophon, 1967, (II, VI, 22-23).

Criticando um livro da época (*Homo politicus*), Espinosa reitera a sua convicção de que a avidez de riquezas e honras sempre conduziu os Estados à ruína. “Quanto melhores e mais elevados do que os pensamentos do autor deste livro eram as meditações de Tales de Mileto. Todas as coisas, dizia ele, são comuns entre amigos...” (carta XLIV). Agindo racionalmente, os homens cultivam a amizade, não fazem a guerra; constroem a humanidade, não a destroem. “Não existe nenhuma coisa singular na natureza que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a direção da razão” (*Ética*, IV, XXXV, *corolário* I); “Quando cada homem procura, o mais possível, o que lhe é [verdadeiramente] útil, é então que os homens são mais úteis uns aos outros” (IV, XXXV, *corolário* II). É nesse sentido que se diz que “o homem é um Deus para o homem” (IV, 35, *escólio*).

Os homens – digo eu – não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de acordo em todas as coisas de tal modo que as almas e os corpos de todos formem por assim dizer uma única alma e um único corpo, esforçando-se em conjunto, na medida das suas possibilidades, por conservar o seu ser e procurar o que é útil a todos. Donde se segue que os homens que [...] procuram o que lhe é útil sob a direção da Razão não desejam nada para si que igualmente não desejem para os outros e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos (*Ética*, IV, XVIII, *escólio*).

E o que é útil a todos é “aquilo que dispõe o corpo humano de tal modo que possa ser afetado de diversas maneiras ou que o torne apto para afetar os corpos externos de um número maior de modos” (IV, XXXVIII). Pois que “quanto mais o corpo se torna apto para estas coisas, tanto mais o espírito se desenvolve” (IV, XXXVIII, *demonstração*).

**Tese 4: O fim do Estado é a liberdade e não a dominação.** Como Sócrates não deixou nada escrito, torna-se difícil adivinhar a elaboração teórica que ele teria feito como corolário dos seus postulados antropológicos. Mas compreende-se melhor a sua ação pedagógico-política a partir deles. Os homens vivem na cidade sujeitos de igual forma ao mesmo pacto. Em conformidade com esse pacto, todos devem obediência às leis em vigor, isto é, às leis aprovadas segundo a constituição. E a ninguém é lícito tornar-se individualmente juiz das leis, optando a seu bel-prazer por cumpri-las ou não. Duas alternativas, dirá Sócrates, restam ao cidadão que as considere injustas: “procurar convencer a cidade do que em verdade é justo (*Criton*, 51b-c), ou, não querendo seguir essa via, “reunir o que lhe pertence e mudar-se para onde lhe aprouver” (*ibidem*, 51d). Fora disso, apenas lhe restará conservar-se fiel ao “compromisso tácito” (*ibidem*, 51e) que o prende à cidade, acatando as suas leis, pois, caso contrário, seria justamente condenado, já que lhe foi dada a possibilidade de escolher entre obedecer ou convencer a cidade da sua injustiça e não fez uma coisa nem outra (*ibidem*, 52a).

Sócrates optou, como sabemos, por ficar na cidade teimando em convencer os cidadãos, sobretudo os mais populares, de que devem avaliar a bondade das leis pelo bem que trazem à cidade e à sua própria vida. Crítias, o chefe dos Trinta Tiranos, já o tinha repreendido: “Eu vou dizer-te de quem te deverás abster: é de sapateiros, de carpinteiros, de marceneiros. Parece-me que tu os tens manipulado completamente à força de lhes falar” (Xénophon, 1967, I, II, 37).

Espinosa, à semelhança de Sócrates, defende o legalismo que decorre da teoria do pacto social. Os homens, a partir do momento em que decidiram trocar as incertezas do estado de

natureza pela segurança do estado de sociedade, tiveram de renunciar à sua liberdade natural, comprometendo-se tácita ou expressamente a obedecer sem reserva à vontade soberana expressa nas leis do Estado. “Esse direito natural pelo qual cada um é juiz de si próprio desaparece necessariamente no estado civil” (TP, III, 3). Isto significa que as leis emanadas do soberano não podem ser violadas por simples decisão individual sob pena de se instalar o caos. “O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive segundo leis comuns, do que na solidão onde obedece só a si mesmo” (*Ética*, IV, LXXIII).

Ora, se os homens procuram o seu bem na cidade, ninguém, a não ser por ignorância, considerará útil para si o que for contrário à conservação da vida em comum. Pelo contrário, repudiará como um mal seja o que for que possa contribuir para enfraquecer o estado de sociedade, ainda que o faça com sacrifício de algum bem particular. Isto significa que mais facilmente aceitará ser privado de um bem do que cometer uma injustiça contra a cidade, “por ser este, dos dois males, o menor”, diz Sócrates (*Górgias*, 475e). Ao que Espinosa acrescenta: “É por isso que, se um homem conduzido pela razão deve fazer por vezes, por prescrição da cidade, o que é contrário à razão, esse mal é largamente compensado pelas vantagens que retira da vida em sociedade: é que a razão determina que se escolha de dois males o menor” (TP, III, 6).

É contudo necessário distinguir o que pertence, em consequência do pacto social, ao poder do Estado e o que pertence inalienavelmente ao foro da consciência dos cidadãos. Na verdade, estes renunciaram somente ao seu direito de agir segundo critérios exclusivamente egoístas, que tornariam a vida social impossível; não renunciaram à sua liberdade de pensar e formular sobre todas as coisas a opinião que entenderem. O fim do Estado não é, seguramente, transformar os cidadãos em seres sem reflexão crítica, mas promover a segurança indispensável para que cada um possa explorar como lhe aprouver as faculdades do seu corpo e do seu espírito. O fim do Estado não é a dominação, mas a liberdade. Por conseguinte, cada um é livre de opinar e falar, “desde que ele não vá além das palavras e defenda o seu pensamento somente por meio da Razão” (TT-P, XX).

Assim, não se espera que o Estado fomente a desigualdade social, a dependência e o obscurantismo, mas a igualdade, a liberdade e a cultura: “o fim último da instauração de um regime político – diz Espinosa – não é a dominação nem a repressão, não é submeter uns ao jugo dos outros” (TT-P, XX). Pelo contrário, os homens associam-se para tornar realizável o seu direito natural à vida e à felicidade, para poderem realizar em segurança o seu desejo de pensar, agir e viver, numa palavra, existir em acto (*Ética*, IV, XXI).

Sócrates não preconizava nem concebia outro meio que conduzisse à superação das desigualdades sociais que não fosse o da lei estabelecida por consenso dos cidadãos. Mas reconhecia a injustiça dessas desigualdades e considerava-as incompatíveis com uma forma racional de vida em sociedade. E sobretudo sabia que os interesses egoístas de alguns, mercadores e oligarcas, prevaleciam em prejuízo do interesse comum porque os desfavorecidos e descontentes estavam mentalmente dominados por lugares comuns que os impediam de decidir, em cada situação, segundo o seu maior bem, isto é, segundo a razão.

Era, pois, imperioso fazer guerra à ignorância, à confusão entre os interesses verdadeiros e os aparentes, impedir que fossem estes, dissimulados sob as vestes pomposas da retórica política, os contemplados nas leis da cidade. A função do Estado não é conservar ou agravar os fatores da divisão social, mas, sim, promover a união dos cidadãos como condição de uma vida coletiva racional. Se, ao invés disso, reina a divisão e a oposição de interesses, os males devem ser imputados, não a uma espécie de maldade ontológica dos homens, mas aos vícios de um regime político que adormece as consciências. “Os homens, com efeito, não nascem cidadãos, mas fazem-se”, diz Espinosa (TP, V, 2).

É então necessário despertar essas consciências adormecidas, concitá-las ao exame, ao empenhamento atento na formação da vontade política. Não se trata de ensinar uma verdade reprodutível (“O facto é que nunca ensinei nada a ninguém”, assevera Sócrates em sua defesa); do que se trata é de não transigir com a indolência intelectual: “... razão de eu não cessar o dia inteiro de vos admoestar um por um, onde quer que vos encontre... É possível que vos impacientes, como se dá com os dorminhocos quando

despertados com sacudidelas, convencidos como estais de que podereis continuar a dormir o resto da vida...” (Platão, *Apologia*, 31a).

Sócrates poderia ter pactuado com a situação política da sua cidade e, assim, evitaria processo judicial e a condenação de que foi vítima. Mas não é possível conhecer o bem e abster-se de agir em conformidade com ele. Eis por que razão os homens, enquanto são determinados a agir por efeito das ideias adequadas e não das inadequadas – e é isso precisamente que, segundo Espinosa, distingue os homens livres dos escravos (*Ética*, IV, LXVI, *escólio*) – preferem sofrer a perseguição dos poderosos a suportar um governo que, para benefício de poucos, obsta ao desenvolvimento dos cidadãos, reprimindo a essência humana que em cada um se exprime pelo desejo (*conatus*) de aumentar indefinidamente o seu potencial de vida e felicidade.

Num tempo assolado por infinitos modos de destruição humana, de entraves à autorrealização e à felicidade, ao desejo comum de agir e compreender, é preciso revisitar o pensamento de Sócrates e Espinosa, contrapor à tristeza causada pela desordem do mundo a alegria desse reencontro e disseminar o mais possível a ética de libertação pela qual ambos, corajosa e generosamente, afirmaram a sua própria força de existir e viver. “O bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente alegrar-se com ele” (*Ética*, IV, XXXVI).

Artigo recebido em 16.11.2012, aprovado em 05.08.2013

### Referências

- ARISTÓFANES. *Les nuées*. Tome I. Trad. Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, vol. III. Roterdão: Michel Bohm, 1720.
- CICERO. *Tusculan Disputations*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1888.

- CLOCHÉ, Paul. *La restauration démocratique a Athènes en 403 a.C.*, Paris: Ernest Leroux, 1915.
- COLERUS, Jean. *La vie de Benoît de Spinoza*, in SPINOZA, *Oeuvres Complètes*. Tradução, introdução e notas de R. Callois, M. Francès e R. Misrahi. Paris: Gallimard, 1954.
- DAMÁSIO, António. *Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do sentir*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.
- FRIEDMANN, Georges. *Leibniz et Spinoza*, Paris: Éditions Gallimard, 1962.
- HEGEL. *La raison dans l'histoire*. Tradução, introdução e notas de Kostas Papaionnou, Librairie Plon, 1965.
- HOBBS. *Le citoyen ou les fondements de la politique*. Tradução de S. Sorbière, Paris: Flammarion, 1982.
- LUCAS, *La vie de Spinoza*, in SPINOZA, *Oeuvres Complètes*, Paris: Gallimard, 1954.
- PINTO, F. Cabral. *Sócrates, um "filósofo bastardo"*. 2ª ed., Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- PINTO, F. Cabral. *A heresia política de Espinosa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.
- PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramento, 1970.
- SKINNER, B. F. *Para além da liberdade e da dignidade*. Tradução de Joaquim L. Duarte Peixoto. Lisboa: Edições 70, 1974.
- SKINNER, B. F. *Walden dos, hacia una sociedad científicamente Construída*. Tradução de Santiago Lorente Arenas. Martínez Roca, Barcelona, 1984.
- SPINOZA. *Oeuvres* (1-4). Traduction, notices et notes de Charles Appuhn, Paris: Garnier-Flamarion, 1964-1966.
- XÉNOPHON. *Oeuvres* III. Tradução de Pierre Chambry. Paris: Garnier-Flamarion, 1967.



**COMO NÃO LER FOUCAULT E DELEUZE?  
OU: PARA LER FOUCAULT E DELEUZE POLITICAMENTE**

**¿CÓMO NO LEER FOUCAULT Y DELEUZE?  
O: PARA LEER FOUCAULT Y DELEUZE POLÍTICAMENTE**

**HOW NOT TO READ FOUCAULT AND DELEUZE?  
OR: TO READ FOUCAULT AND DELEUZE POLITICALLY**

**Rodrigo Nunes**

PUC-Rio

E-mail: rgnunes@yahoo.com

**Resumo:** O artigo discute como interpretar a dimensão política da obra de Michel Foucault e Gilles Deleuze (com ou sem seu parceiro de escritura Félix Guattari), contrapondo-se a tendências e clichês interpretativos que são comuns tanto a alguns críticos quanto a alguns partidários destes autores. Em particular, questiona a ideia de que, para ambos, haveria uma relação de exclusividade mútua entre “micro” e “macropolítica”, tema que desenvolve em direções conexas – no tocante, por exemplo, a forma como ética e política se articulam no pensamento dos dois.

**Palavras-chave:** Foucault, Deleuze, ética, política.

**Resumen:** El artículo discute cómo interpretar la dimensión política de la obra de Michel Foucault y Gilles Deleuze (con o sin su socio en la escritura Félix Guattari) contraponiéndose a tendencias y clichés interpretativos que son comunes tanto a algunos críticos como a algunos partidarios de estos autores. En particular, cuestiona la idea de que, para ambos, habría una relación de exclusividad mutua entre “micro” y “macropolítica”, tema que desarrolla en direcciones conexas – en lo que respecta, por ejemplo, a la forma en que ética y política se articulan en el pensamiento de ambos.

**Palabras clave:** Foucault, Deleuze, ética, política.

**Abstract:** This article discusses how to interpret the political dimension of the work of Michel Foucault and Gilles Deleuze (with or without his writing partner Félix Guattari), offering a counterpoint to certain interpretative tendencies and clichés that are common both to some critics and some partisans of the two authors. In particular, it questions the idea that, for the two authors, ‘micro-’ and ‘macropolitics’ would stand in a mutually exclusive relation to each, a theme then developed in other, related directions – such as, for example, the way in which ethics and politics are articulated in their thought.

**Key-words:** Foucault, Deleuze, ethics, politics.

**Para ler: algumas precisões metodológicas.** Pensador algum é jamais inteiramente mestre de seu próprio pensamento. Pensar é sempre pensar “no limite de nossa ignorância” (Deleuze, 2003, p. 4), e nunca tanto quanto quando tentamos aplicar um pensamento necessariamente abstrato a problemas concretos. No ato de fazer essa aproximação, existem sempre encruzilhadas onde mais de um caminho é possível e, se a filosofia pode indicar uma direção geral, esta pode se instanciar num número indefinido de escolhas distintas. Até que ponto podemos dar-nos o luxo de crer que essas escolhas não estão contaminadas por preconceitos, pela *doxa* do nosso tempo, por pressupostos não-explicitados que operam como pano de fundo de nosso pensamento, como aquilo que se presume que “todo mundo sabe”? Inversamente, até que ponto pode-se esperar que haja, entre o pensamento de um autor e as diferentes ações que este pode inspirar – inclusive aquelas em que ele mesmo possa vir a se engajar –, uma “relação ‘analítica’” no sentido kantiano, onde a prática já estaria contida nas ideias, “como se delas pudesse se deduzir” (Foucault, 1984, p. 1404-1405)? Quanto de transitividade é lícito supor entre as ideias que um pensador pôde conceber e as consequências práticas que delas se reclamam? O nexos entre estas perguntas pode ser encontrado no duplo sentido que tem a frase “pensador algum é mestre de seu próprio pensamento”. Se um filósofo é incapaz de controlar as conclusões que se podem tirar daquilo que escreve, é tanto porque não existe transitividade absoluta entre os princípios gerais que pode oferecer e as situações concretas em que se podem invocá-los, quanto por que ninguém é inteiramente soberano sobre aquilo pensa. Sempre

há um tanto ineliminável de alteridade mesmo no pensamento mais abstrato<sup>1</sup> (os encontros contingentes a que se expõe o pensador, a doxa e preconceitos que carrega, as circunstâncias sociais, epistêmicas etc. em que se encontra), e haverá sempre mais quanto mais próximo à prática concreta se esteja.

Disto seguem três consequências que podem funcionar como orientações metodológicas. A primeira, que deve-se reconhecer uma conexão relativamente contingente, subdeterminante e equívoca ao invés de univocamente determinante, entre uma teoria e a prática; a segunda não é aplicação do primeiro, mas um experimento que uma situação específica faz com ele, até certo ponto tomando-o como parâmetro, mas ao mesmo tempo pondo-o à prova, arriscando-o. A segunda, que deve-se poder distinguir na obra de um autor diferentes gradações entre o mais abstrato e os problemas práticos sobre os quais ele se debruçou, de forma que seja factível, ainda que de forma nunca inteiramente exata, distinguir entre a direção geral de seu pensamento e a maneira como ele mesmo o aplicou a diferentes situações de seu tempo. Fazer isto é condição de poder pensar com um autor contra ele mesmo, usando seu próprio pensamento para apontar outras conclusões possíveis diante de diferentes situações. Por último, de forma apenas aparentemente paradoxal, que a ausência de transitividade ou nexos necessários entre teoria e prática confere valor exemplar à maneira como o filósofo realiza, em sua própria pessoa, a relação entre uma coisa e outra: é *porque* a prática não está contida na ideia que a “chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas

---

<sup>1</sup> Este ponto – que retomo mais adiante como a relação entre o filosófico e o pré- ou não-filosófico – é desenvolvido tanto por Foucault (1963, 1966) como Deleuze (p. ex., 2003, pp. 251-258) a partir da imagem, que eles encontram principalmente em Bataille, Blanchot e Nietzsche. de um “fora”: “mais distante que qualquer mundo exterior, porque mais interno que qualquer mundo interior” (Deleuze e Guattari, 2003, p. 95). Trata-se, enfim, da dimensão pré- ou transindividual (para empregar as palavras de Gilbert Simondon, 2005), das condições de individuação/objetivação que precedem e permanentemente circundam o indivíduo/sujeito; trata-se, em última análise, da imanência do pensamento ao ser. Alguns dos principais conceitos destes autores estão relacionados à tematização desta problemática: saber, discurso, relações de poder (Foucault); o intensivo, o evento, a dobra (Deleuze); agenciamento, território, plano de consistência (Deleuze e Guattari).

ideias, como se delas pudesse se deduzir, mas em sua filosofia como vida, sua vida filosófica, seu *ethos*” (ibid.).<sup>2</sup>

Não que se trate de concluir “que no terreno da teoria pode-se dizer qualquer coisa” (ibid., p.1404), ou de defender o pensamento assistemático. Antes pelo contrário: trata-se de afirmar a necessidade de um *aggiornamento* do conceito filosófico de sistema. Se uma das condições pelas quais é dado ao pensamento filosófico pensar é, como diria Bachelard, a de elaborar sobre a “filosofia espontânea” da prática científica, é preciso, quando a própria ciência transformou o seu conceito de sistema, saber repensá-lo no campo da filosofia. Infelizmente, como também observava Bachelard, com frequência aquilo que a filosofia elege como “científico” corresponde a uma reificação de práticas científicas passadas que, em muitos casos, já deixaram de ser operativas para a ciência atual. “Sinto-me um filósofo muito clássico”, aliás, comentou certa vez Deleuze (1993, p. 7); “acredito na filosofia como sistema”. Manifestando total desinteresse em temas como a “morte da metafísica” e a “superação da filosofia”, ele e Guattari (2003, p. 14) acrescentam: “Fala-se atualmente na falência dos sistemas, quando é apenas o conceito de sistema que mudou”. Sistema sim, então, mas não mais de acordo com o modelo nomológico-dedutivo com uma fundamentação última ou primeiro princípio, ultrapassado tanto para a filosofia quanto para a ciência, mas como uma zona de maior ou menor consistência atravessada por tensões e tendências que apontam por vezes em diferentes direções.

“Como ler” se refere, então, a decisões a serem tomadas no ato da leitura: quais tendências desenvolver, quais reforçar, quais inibir. Não se trata, assim, de determinar uma leitura que seria a melhor em termos absolutos – embora aceitar uma pluralidade de leituras possíveis não implique dizer que todas se equivalham, ou que não possam haver aquelas que sejam claramente equivocadas

---

<sup>2</sup> Entre os exemplos invocados por Foucault (ibid., p. 1405) está a comparação, depois retomada por Alain Badiou (2005, pp. 1-9), entre o filósofo da matemática Jean Cavailles, morto pelos nazistas por conta de sua participação na Resistência, e do não-engajamento de filósofos que tratavam diretamente do tema do engajamento, como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty.

(porque desenvolvem tendências que não estão lá, ou porque ignoram outras que são claramente predominantes). Trata-se de dizer que, diante de um conjunto de decisões filosóficas igualmente válidas ou defensáveis, um juízo de “melhor” ou “pior” só pode ser formulado se suplementado por um critério de finalidade: melhor *para quê?* pior *para quê?*

A resposta que o título deste texto oferece é: para a política. *Como não ler, ou como ler politicamente*, isto é, ler de maneira melhor *para a política*. A solução para o problema de qual pode ser a melhor leitura *para a política* é condicionada, evidentemente, por um conjunto de decisões prévias sobre a natureza da política, um diagnóstico da situação presente e qual tipo de política ela pediria, e inevitavelmente uma tomada de partido diante de tal diagnóstico. Algo desse pano de fundo, que não pode ser exaustivamente explicitado e que qualquer tentativa de explicitar excederia os limites do que o artigo se propõe a fazer, provavelmente transparecerá ao longo da discussão.

De ler *politicamente* provém uma dificuldade que pode ser, ao mesmo tempo, um primeiro fio condutor para a presente leitura. O discurso sobre a política, mesmo aquele feito pela filosofia, nunca é “puro”: nele estão mescladas as figuras do cientista e do demagogo, do profeta e do *partisan*, as funções da descrição e da persuasão, o empatizar e o manipular. Tão inextricavelmente mesclados são eles, com efeito, que distinguir-los entre si costuma ser um dos pontos em que diferentes leituras se distinguem.<sup>3</sup> (É também por isso que, conforme o segundo dos princípios metodológicos extraídos acima, identificar gradações entre o mais prático e o mais abstrato não pode jamais ser feito de maneira exata.) Se admitimos uma relação entre o filosófico e o pré- ou não-filosófico (a relação de um pensamento com seu tempo, com os acontecimentos que o cercam e conformam, com tudo aquilo que o condiciona), podemos ir mais longe e dizer que mesmo asserções a respeito de questões aparentemente neutras como a ontologia não são produzidas num vácuo, nunca estão inteiramente livres de condicionamentos – o que é, cabe dizer de imediato, muito distinto

---

<sup>3</sup> Por exemplo, Foucault (1978, p. 612) analisa a obra de Marx em termos de um “jogo entre a formação de uma profecia e a definição de um alvo”.

de afirmar que apenas expressariam ou traduziriam interesses sociais ou relações de poder.<sup>4</sup> Ler politicamente é também, portanto, sempre um trabalho de identificar as condições em que um pensamento é pensado. Se admitimos que há uma relação, mesmo inconsciente, entre um pensamento e suas condições, e que esta é da ordem daquela entre *solução* e *problema*<sup>5</sup>, trata-se, portanto, de

---

<sup>4</sup> É comum que se reduza aquilo que dizem figuras como Foucault e Deleuze à “tudo é interpretação” e, daí, às conclusões de que a) não há nenhum substrato material, nenhum *interpretandum* por trás das interpretações, interpretar sendo nada mais que a manifestação da vontade ou do arbítrio, e o mundo nada mais que uma tela vazia sobre a qual as vontades se projetam como interpretação; b) toda interpretação – isto é, todo pensamento – é redutível à expressão de uma vontade ou interesse, e o liame entre poder e saber é essencialmente unívoco, indo do primeiro para o segundo, e instrumental. Embora não seja possível expor aqui todos os enganos filosóficos e exegeticos de uma tal leitura, a discussão feita até este ponto indica alguns dos caminhos pelos quais se pode questioná-la. Se “tudo é interpretação”, não é porque o mundo é um vazio de existência objetiva ocupado por expressões subjetivas (ideia que seria um claro contrassenso, pois antes de se exprimirem, tais subjetividades teriam *objetivamente* de existir...), mas porque a) o mundo não *determina*, mas *subdetermina* aquilo que dele se pode pensar e nele se pode fazer; b) o mundo é ele mesmo *objetivamente* subdeterminado, isto é, inclui a necessidade como fenômeno espacial e temporal localizado ao invés de universal; e c) os sujeitos ou indivíduos fazem mais que *representar* o mundo à maneira de uma cera que se deixa imprimir pelo objeto, ou meramente *reconhecer* no mundo o já sabido e adquirido. Aquilo que vai além da representação, do reconhecimento e da repetição – o novo, o singular, a criação de novas possibilidades – resulta de que não há um sujeito acabado que se depara com um mundo acabado, mas um mundo em processo que inclui indivíduos em processo. Uma “interpretação” exprime, portanto, a subdeterminação do mundo, o fato de que este é (relativamente) aberto; nem é ela a mera expressão de uma vontade (seja ela individual, coletiva ou transindividual), nem é ela a simples aplicação ou tradução tática de um interesse (como se o interpretante fosse, justamente, soberano de seu próprio pensamento). Falar de interesse ou finalidade em relação a um pensamento não significa reduzir o segundo aos primeiros, mas indicar que os primeiros estão incluídos, de maneiras que podem ser mais ou menos conscientes, no problema do qual o segundo é uma solução.

<sup>5</sup> Cf. Deleuze (2002, p. 70), sobre como o problemático não é uma categoria subjetiva, marcando um limite de nosso conhecimento, mas “uma categoria objetiva do conhecimento e um gênero perfeitamente objetivo”: o problema “pode perfeitamente ser recoberto pelas soluções, ele não deixa de subsistir na Ideia que o relaciona a suas condições, e que organiza a gênese destas mesmas soluções”. A passagem do problema à solução é uma atualização (uma passagem do virtual ao atual) no sentido em que é uma verdadeira produção de algo novo a partir dos diferenciais internos de um sistema tomado num determinado momento – não é

diferenciar os primeiros dos segundos, o que nos permite perguntar até que ponto as soluções que um autor oferece não são determinadas pela forma como os problemas lhe apareceram. Um problema pode deixar de ser atual na medida em que deixa de se impor; e pode permanecer presente mas exigir novas soluções, na medida em que suas coordenadas se transformaram. Distinguir problemas e soluções serve, portanto, à tarefa de determinar até que ponto as soluções legadas por pensadores que as pensaram em outro momento ainda nos servem, e de que forma se transformaram as coordenadas dos problemas por eles pensados.

**Entre ética e política.** Slavoj Žižek (2008, pp. 337-9) fala, a respeito da atual conjuntura filosófica na tradição dita continental, de uma crise daquilo que Hegel chamava de “negação determinada”: o apelo indeterminado ao “totalmente outro”, como utopia futura, compasso ético ou promessa messiânica sempre deferida, veio substituir a determinação concreta de uma superação do capitalismo. Para ele, tal gesto, ao mesmo tempo “obverso da aceitação do triunfo do capitalismo” e “negação da política propriamente dita” (ibid., p. 337-339), abandona o problema de como instituir uma outra ordem a partir das condições presentes, bem como uma série de questões que lhe são conexas (como confrontar-se com o poder do estado? qual formas de organização permitiriam superar a ordem existente?). de que formas organizar-se? uma outra ordem diferente atual. Dito esquematicamente, a alteridade absoluta toma o lugar da revolução, o discurso das resistências toma o lugar da organização, a ética toma o lugar da política.

Parece pouco problemático incluir Foucault e Deleuze neste diagnóstico.<sup>6</sup> Apesar da “exemplaridade” oferecida por suas vidas

---

nem uma causação mecânica (onde a uma causa A se segue um efeito B necessariamente) nem a simples realização de uma possibilidade (como se esta já preexistisse o efeito, faltando-lhe apenas tornar-se real).

<sup>6</sup> Deixo de lado aqui a questão da relação entre estes autores e Marx. Ainda é muitos marxistas que até hoje os vêem como inimigos irreconciliáveis, em que pesem as muitas evidências em contrário: o extenso diálogo de Deleuze e Guattari com Marx nos dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia*, ou fato de Foucault (2001, p. 1621) expressamente enxergar a complementaridade entre suas análises

personais (o ativismo de ambos, bem como o de Félix Guattari), não é incomum que se os veja como arautos ou propagadores de uma era que encarnou o fim da política e de qualquer projeto coletivo de transformação, que renegou a ação política coordenada e a militância.

Uma peça central da acusação seria *O Anti-Édipo*, a obra de Deleuze e Guattari de 1972, para cuja edição inglesa Foucault escreveu um prefácio em 1977 apresentando-o, justamente, como “um livro de ética”. Poder-se-ia, contudo, criticar a redução de um tal livro a um gesto de abandono da “negação determinada” como incapaz de perceber até que ponto ele pode ser lido como uma negação determinada de algumas tendências do contexto imediatamente posterior a 1968. Quando o lemos dessa maneira – como uma intervenção num debate e numa situação precisos, como pelo menos em parte a resposta a um problema com coordenadas bastante determinadas –, pode-se ainda sustentar uma ideia de recusa da ação política coordenada, dos projetos coletivos e da militância? Ou será que, indagando até que ponto um livro como *O Anti-Édipo* foi em grande parte uma resposta, singular e local, a uma situação determinadíssima, não encontramos aí, ao invés de uma crítica a toda e qualquer forma de organização ou prova de hostilidade à ação política em geral, a rejeição de um estilo determinado de militância que os autores percebiam como prejudicial?

Note-se que é de “ética”, não de “moral”, que Foucault fala. A distinção é importante tanto para ele quanto para Deleuze: uma moral é um código estabelecendo valores de Bem e Mal, uma ética é uma prática que relaciona a ação, a referência a um código e a auto-reflexão, num processo em que o sujeito se auto-constitui, para

---

do poder disciplinar ou do biopoder e a economia política marxista e mesmo de declarar que “é impossível fazer história hoje sem utilizar uma litania de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx e sem se pôr num horizonte que foi descrito e definido por Marx”. Da mesma forma, Deleuze (com Negri, 2007, p. 232) diz: “Creio que Félix Guattari e eu nunca deixamos de ser marxistas, de maneiras distintas, talvez. Isso porque não acreditamos numa filosofia política que não fosse centrada na análise do capitalismo e seus desenvolvimentos.” Para aproximações entre Foucault e Marx, cf., por exemplo, Marsden (1999), Macherey (2012); entre Deleuze (com ou sem Guattari) e Marx, cf. Read (2003), Thoburn (2003).

além de sujeito *a* um código, como o sujeito *de* suas ações.<sup>7</sup> O famoso prefácio de *O Anti-Édipo* lista alguns “princípios essenciais” de uma “arte de viver contrária a todas as formas de facismo”, uma série de orientações práticas ao invés de juízos morais distribuindo o “bom” e o “mau” (Foucault, 2001a, pp. 134-5). Essas orientações são bem conhecidas – não apaixonar-se pelo poder, inclusive o próprio; preferir a proliferação à hierarquização; preferir o nômade e móvel ao estável e sedentário, a possibilidade de transformação à identidade; não crer que é preciso ser triste para ser militante; tratar a relação entre teoria e prática como intensificação e retroalimentação mútua, ao invés de mera aplicação ou validação. O que se esquece é o papel que a primeira delas exerce em relação ao restante da lista, igual ao do item auto-referencial (“incluídos nesta classificação”) na enciclopédia chinesa imaginada por Jorge Luís Borges com a qual Foucault (2001, pp. 7-10) abre *As Palavras e as Coisas*. Trata-se da recomendação de libertar a ação de “toda paranóia unitária e totalizante” – princípio que necessariamente se aplica a todos os outros: não fazer destas orientações uma moral, não atribuir-lhes o valor absoluto de um sistema transcendente, mas manter com elas uma relação aberta que reconhece que sua aplicação é sempre e necessariamente problemática, contingente e condicionada pelas circunstâncias. O que vale dizer, do ponto de vista da razão teórica, que o conhecimento se diz sempre em última instancia de forma indutiva; e, do ponto de vista da razão prática, que é sempre a prática que tem precedência, que não existe uma transitividade absoluta e transparente entre uma teoria e uma prática, mas que o campo da ética e da política consiste, em grande parte, na decisão de como aplicar princípios a uma conjuntura determinada.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. Deleuze, 2003a, pp. 33-36; Foucault, 2003, pp. 32-39.

<sup>8</sup> Aliás, se quiséssemos definir com mais clareza a relação de Foucault, Deleuze e Guattari com Marx, poderíamos fazê-lo nos mesmos termos: aquilo que eles criticam nos marxistas é o mesmo que os bons marxistas sempre criticaram nos maus: a reificação da teoria, tratada não como um sistema em movimento, mas como uma estrutura acabada capaz, sempre, de abarcar toda a realidade sem resto e sem alterar-se. Cf. Guattari (1984, p. 184): “Na história, no sentido que normalmente damos ao termo, tudo opera na ordem da determinação, e o materialismo histórico, contanto que não se caia nas simplificações dos estalinistas, permanece o único método viável. Mas o determinismo dialético perde de vista

Mas qual era, então, esse “estilo” de militância ao qual estes autores se opunham?

**Mudar o mundo *tomando* o poder?** Abordemos esta questão fazendo um desvio por um (falso) debate corrente: o não-debate sobre se seria possível “mudar o mundo sem tomar o poder”.<sup>9</sup>

Se o debate é falso, não é porque careça de base em posições efetivamente tomadas por este ou aquele pensador, nem porque dele não possam sair ideias relevantes; mas porque a questão, se tomada ao pé da letrada, s ou outros pensadores; mas porque, define o problema de maneira ao mesmo tempo vaga e limitada, distribui-o em dois pólos disjuntivos (“sim ou não”) e elimina, com isso, aquilo que é realmente importante na discussão: a atenção ao contexto, às condições, possibilidades, virtualidades, à composição política de cada situação.

Mas admitamos, por um momento, que a posição de Foucault, Deleuze e Guattari estaria assim bem definida: eles seriam “pós-modernos” que negam qualquer possibilidade de projeto coletivo e querem “mudar o mundo sem tomar o poder”. Como teriam chegado a essa posição?

Lembremos que sua geração foi aquela que viu os tanques do Pacto de Varsóvia ocuparem Budapeste e Praga, o *affair* Lyssenko, a revelação dos crimes do stalinismo, o fracasso da Revolução Cultural e a catástrofe do Khmer Rouge, as denúncias dos dissidentes do Bloco Soviético, a repressão do Solidarnosc pelo regime de Jaruzelski na Polônia. Ora, uma pergunta que alguém que folheie este catálogo de infelicidade poderia fazer-se de maneira perfeitamente legítima seria: é possível mudar o mundo *tomando* o poder?

---

uma dimensão que toca em contraponto, por assim dizer, ao próprio princípio de determinação. (...) [N]a ordem da contra-determinação, toda uma gama de intervenções subjetivas e levantes revolucionários é possível. Isto não implica de maneira alguma que há causas necessárias, mas apenas que existem possibilidades de interrupções na causalidade histórica”.

<sup>9</sup> A questão, evidentemente, é tomada do livro de Holloway (2005). Para ver algumas das colocações mais interessantes ao redor do problema, cf. Vários (2006), com contribuições do próprio Holloway, de Daniel Ben Saïd e de Alex Callinicos.

É preciso entender que é desta problemática que nasce não somente aquilo que havia de novo no maio de 68, como o pensamento que se segue e responde a ele. Tomá-la como ponto de partida é essencial; e é preciso, ao mesmo tempo, entendê-la como distinta do discurso da Guerra Fria que, infelizmente, ainda campeia hoje. É uma crítica do socialismo real *pela esquerda*, não apenas a denúncia de seus abusos, mas a observação de que ele falhou em realizar aquilo que se propunha a fazer como projeto. Ouvindo a cantilena dos apologistas liberais, crer-se-ia que os últimos séculos, exceção feita a Stalin, Hitler e mais alguns, teriam sido apenas flores. Do mesmo modo, ouvindo alguns aqueles que condenam os supostos “pós-modernos” por supostamente negar-se a confrontar o poder ou a política, ter-se-ia a impressão de que as experiências do socialismo real teriam sido, desconto feito à falta de liberdade, inequivocamente bem-sucedidas; ou que seria possível dizer que os atuais governos progressistas na América Latina, deixados ao sabor de suas próprias dinâmicas internas e sem pressão de fora, serão capazes de produzir as transformações que dele se esperam.

*É possível mudar o mundo tomando o poder?* É a partir deste problema que Foucault, perguntado se sua concepção de uma rede difusa de relações de poder co-extensiva ao campo social não ignorava o problema do Estado, responde que fora levado a este tipo de formulação teórica, justamente, por uma reflexão crítica sobre o destino da “revolução” naqueles países em que se tomara o aparelho de Estado e se acabara por reproduzir o estado burguês que se julgava ter extinto. De maneira bastante familiar, ele conclui:

o poder não está localizado no aparelho de Estado, e nada na sociedade mudará se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo e ao lado dos aparelhos de estado, num nível muito mais ínfimo e cotidiano, não forem também mudados. (...) Outra vantagem de fazer uma crítica das relações que existem num nível ínfimo é de tornar impossível a reprodução da forma do aparelho de estado no seio de movimentos revolucionários.<sup>10</sup> (Foucault, 2001b, pp. 1626-7)

---

<sup>10</sup> Em outros lugares, ele repete o problema de maneira mais hiperbólica: “Se as lutas particulares são escamoteadas, o que veremos será a transposição de sistemas de poder próprios às sociedades socialistas: burocracia, hierarquia, autoritarismo, uma estrutura familiar tradicional etc. E é isso que é o stalinismo” (Foucault,

Há duas coisas a notar aqui: primeiro, o uso da palavra “também” (ou seja, não se trata de uma escolha entre *ou* mudar as relações de poder *ou* o aparelho de Estado)<sup>11</sup>; segundo, como a última frase descreve, exatamente, o que seria a contrapartida teórica daquela ética ‘anti-edipiana, e portanto (auto-)subversiva’<sup>12</sup> que Foucault descobria no trabalho de Deleuze e Guattari. Lembremos que, segundo Foucault (1977, p. 134), se os “burocratas da revolução” (um determinado estilo de militância) e os “técnicos do desejo” (a psicanálise) eram os adversários táticos d’*O Anti-Édipo*, essa oposição era subordinada ao “adversário estratégico”, o fascismo – entendido não como o fenômeno histórico de mesmo nome, mas como aquilo que nos faz “desejar aquilo que nos domina e nos explora”.

Tudo bem, pode-se responder; mas não foram Foucault, Deleuze e Guattari os pensadores por excelência daquele processo pelo qual, na teoria e na prática, o marco geral que balizara a política revolucionária desde o século 19 – o conceito de classe – foi se esfumando, enchendo-se de matizes e clivagens, até desaparecer numa infinitude irreconciliável de “identidades”, “movimentos”, pautas “locais”? Não foram eles os pensadores das “minorias”, das “revoluções moleculares”, das “singularidades”, da micropolítica, da “estética de si”? E esse projeto não redundou numa celebração, bela sem dúvida, mas em última análise impotente, de uma “diversidade” que acabou sendo absorvida pelo mercado e pelos mecanismos de uma governança mais flexível, mais modulável, mas

---

1975b, p. 1647). E, no debate com Chomsky (1974, p. 1364), numa linguagem mais familiar à tradição marxista: “Se não logramos reconhecer os pontos de apoio do poder de classe, nos arriscamos a permitir que continuem a existir e a vê-los reconstituir esse poder de classe após um processo aparentemente revolucionário.”

<sup>11</sup> Talvez não haja melhor resumo da política de Deleuze e Guattari que quando o último (1984a, p. 62; minha ênfase) escreve: “Estas duas lutas *não precisam* ser mutuamente exclusivas: a luta de classe, a *luta revolucionária por liberação*, envolve a existência de máquinas de guerra capazes de fazer frente às forças da opressão, o que significa operar com um grau de *centralismo*, com pelo menos um mínimo de *coordenação*; a *luta em relação ao desejo* requer agenciamentos coletivos que produzam uma análise contínua, e a *subversão de toda forma de poder*, em todos os níveis”.

<sup>12</sup> Tomo este lapidar curto-circuito explicativo de Viveiros de Castro (2009, p. 293).

igualmente normalizadora, que é aquilo a que o próprio Foucault deu o nome de biopolítica?

Com efeito, vemos Foucault (1984a, p. 1414) celebrar o fato de que, a partir de maio de 68, marxismo e psicanálise começaram a perder seu status de “teorias-mestras” em virtude da proliferação de problemas para o quais não lograva dar soluções. Mas cumpre notar que, mais uma vez, a crítica funciona em duas mãos: a incapacidade de adaptação de um organismo a seu ambiente não está nem em si nem no ambiente, mas na relação entre a velocidade de mudança de um e o outro. Se o discurso sobre a diversidade não correspondesse a um “déficit de diversidade” efetivamente sentido por aqueles que se confrontavam com os Partidos Comunistas da época ou com os grupúsculos que se formaram às suas margens; se os limites de uma política cujo único horizonte era a tomada do aparelho de estado não fossem claros para muitos, dificilmente ele teria encontrado alguma ressonância. E note-se, aqui, que as referências de Foucault nesta e em outras passagens não eram simplesmente indivíduos, mas movimentos coletivos – que frequentemente tiveram que se organizar fora dos partidos políticos por não encontrarem espaço neles – como os de gênero e orientação sexual ou de minorias (e maiorias) étnicas oprimidas. Dificilmente alguém se disporia a negar hoje as conquistas reais obtidas por eles. As perguntas que devem ser feitas aqui são: existe um nexo *necessário* entre o pensamento destes autores e manifestações estritamente individuais ou “minoritárias” (em sentido amplo) de resistência? Quanto, na afirmação que eles fazem destas expressões entre a ética e a política, deriva diretamente do cerne de sua filosofia, e quanto provém de questões conjunturais? Há algo que efetivamente *exclua* a ideia de organização, de ação coordenada, mesmo de movimento de massa? Em segundo lugar: existiu um nexo *necessário* entre a virada em direção a este tipo de política e a instauração do capitalismo neoliberal que se inicia no final dos anos 1970? E, por último: em que a conjuntura atual nos obriga a revisar as soluções produzidas no interregno entre maio de 68 e o início dos anos 1990, quando o triunfo da globalização capitalista se mostra de maneira aparentemente absoluta? Que tipo de revisão isso nos obrigaria a fazer no pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari? É destas questões que tratarei em seguida.

**Micro e macro.** Se damos o nome geral de “política minoritária” (ou “menor”) ao conjunto de práticas e teorias que surgem na esteira de maio de 1968, em que podemos inscrever nossos três autores, é do próprio conceito de “minoritário” que devemos partir para elaborar uma resposta à primeira pergunta. Conforme explicam Deleuze e Guattari (2004, p. 356), a oposição entre majoritário e minoritário não tem a ver com número ou magnitude, mas entre “a determinação de um estado ou padrão conforme o qual quantidades tanto maiores quanto menores serão ditas minoritárias” e um “devir ou processo” que subverte e escapa a esse padrão, que não se confunde com uma “minoridade”, entendida “como um estado ou conjunto”.<sup>13</sup> Essa questão é central: uma política “minoritária” é indiferente ao tamanho dos agrupamentos humanos em que ela se encarna. Podemos pensar este ponto em relação a movimentos como Occupy Wall Street: num momento em que o padrão era a resignação passiva com o déficit democrático de uma política representativa inteiramente dominada pelos interesses do capital financeiro, num país onde a contestação política é vista de maneira suspeita (“anti-americana”) e palavras como “socialista” não representam nada além do desejo de desqualificação do oponente, ocupar uma praça pública no desejo de constituir um movimento de massa capaz de intervir no estado de coisas é engajar-se num “devir minoritário” – mesmo que este consista em dizer “nós somos os 99%”.

Mas o que fazer, então, de uma larga tradição na recepção destes autores, entre seus críticos e talvez ainda mais entre seus partidários, que vê neles uma valorização necessária da pequena contra a grande escala, da desordem contra a ordem, do múltiplo contra o um – aparentemente mais que justificada, aliás, pela abundância de dualismos em sua obra: “molecular” contra “molar”, “micro” contra “macropolítica”, “menor” contra “maior”, “rizoma” contra “arborescência”, até chegar à oposição entre “máquina de guerra nômade” e o Estado como “aparato de captura”? Meu

---

<sup>13</sup> A respeito da oposição micro/macropolítica na obra de Foucault, de onde ele a toma, Deleuze (2003b, pp. 13-14) diz que é claro não se tratar de uma diferença de tamanho, mas de natureza entre as duas dimensões.

argumento é que esta leitura erra o tom, na medida em que comete duas confusões de registro contra as quais os autores claramente nos advertem.<sup>14</sup>

A primeira confusão está, justamente, em tratar como “moral” (ou seja, como um juízo de divisão entre Bem e o Mal) distinções que pertencem ao plano da ontologia – que, não tendo nenhuma transitividade direta com o plano da prática, não podem servir de fundação para uma moral, mas apenas como orientações para uma ética (escolhas localizadas entre o bom e o mau, o melhor e o pior). Contra essa interpretação, Deleuze e Guattari (ibid., p. 16) nos previnem: “não podemos nos permitir um dualismo ou uma dicotomia, nem sob a forma rudimentar do bom e do mau. (...) Bom e mau são apenas o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada”. O que vale dizer: correspondem a uma avaliação conjuntural, situada, da melhor aplicação de um princípio a um conjunto de ações possíveis – e que não pode, portanto, esperar da ontologia uma prescrição absolutamente válida para todos os casos, mas apenas chaves de leitura para uma situação dada.

A segunda confusão está em não atentar para a distinção, essencial para o pensamento deleuziano, entre virtual e atual, ou multiplicidade virtual e multiplicidade atual. O que permite ao adjetivo “minoritário” ser indiferente ao número e à magnitude, e poder se referir a uma vasta multiplicidade de indivíduos, é justamente o fato de pertencer a um registro ontológico distinto do número ou da magnitude. Apenas multiplicidades atuais são contáveis e mensuráveis; uma virtualidade, como “devir-minoritário”, exprime a *passagem* entre estados atuais. Um indivíduo pode ser tanto majoritário (preso a um padrão, a uma identidade estabilizada) quanto minoritário (em transformação, aberto à mudança e ao abandono de sua identidade); da mesma forma, um grupúsculo, uma organização, um movimento de massas, um partido. Voltemos ao exemplo do Occupy Wall Street: se o movimento falha em comunicar-se com os norte-americanos mais pobres e mais excluídos, com os negros e os imigrantes, sua identidade tende a estabilizar-se, tornar-se majoritário: será apenas

---

<sup>14</sup> Aprofundo a discussão sobre como ler os dualismos no pensamento de Deleuze e Guattari em Nunes (2010).

um setor, principalmente de classe média, falando em nome dos 99%. O propósito da “micropolítica” de Foucault ou da “revolução molecular” de Deleuze e Guattari nunca foi o manter cada luta em seu canto, mas, pelo contrário, o de trabalhar ativamente na construção das relações transversais entre diferentes lutas que as reforçariam e transformariam; que as reuniriam não de maneira coletiva (uma luta, um projeto), mas distributiva (um plano de consistência), sem que isso exclua a possibilidade e necessidade de ação separada. Daí uma política “minoritária” corresponder a uma ética “anti-edipiana, e portanto (auto-) subversiva”: ela alerta contra os riscos de fechamento, de endogenia, de auto-referência, de investimento egóico, narcisismo, de ossificação, de incapacidade de manter-se permeável a outras forças sociais. Como aquilo que Deleuze, Guattari e Foucault viram acontecer com os partidos comunistas e outros agrupamentos de seu tempo; mas será um alerta muito distante de nós, que vimos um partido como o PT transformar-se como se transformou de sua criação até aqui, que vemos os sindicatos cada vez mais fechados em suas pautas corporativas, que vemos novas demandas sociais, como a justiça ambiental, não encontrar nenhum canal na política representativa? Vê-se, daí, a ironia amarga que há em culpar-se autores como Foucault e Deleuze pela *identity politics* dos anos 1980, que, com efeito, à medida em que afastou-se de uma perspectiva mais ampla de transformação social, acabou sendo em grande parte recuperada pelo mercado e pela nova governança neoliberal – e, em alguns casos, se voltando contra demandas sociais apoiadas no passado (por exemplo, na chamada “virada pós-racial” nos Estados Unidos; cf. Kaplan, 2011).<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Tendo em parte acompanhado esse processo durante seu desenrolar, Foucault, Deleuze e Guattari não deixaram de fazê-lo. Sobre os movimentos homossexuais, por exemplo, Foucault observava já em 1975 (1975b, p. 1647) que o “capitalismo norte-americano de nada se ressentia que 20% da população de San Francisco seja homossexual” e criticava o fato deles permanecerem “demasiado presos em reivindicações ao redor do direito a sua sexualidade”, ao passo que as mulheres tinham “objetivos econômicos e políticos muito mais amplos” (Foucault, 1977a, p. 322). Embora reconhecesse a utilidade passageira dessa formação, opunha a consolidação de uma “identidade homossexual” à exploração de modos de vida: para ele, o homossexualismo era “uma ocasião histórica de reabrir virtualidades relacionais e afetivas, não tanto por conta das qualidades intrínsecas do

Mas não teria sido justamente o modelo da “micropolítica” e da “revolução molecular” que teria levado a esse esquecimento da macropolítica e do antagonismo? Aqui, cabem algumas precisões. Em primeiro lugar, convém observar que é simplesmente inexato dizer que essa recuperação dos movimentos identitários se deu em virtude de um “esquecimento” da política – por exemplo, ignorando o estado e a política eleitoral. Sabe-se muito bem que um dos principais mecanismos pelos quais se deu sua cooptação foi, justamente, a formação de lideranças “sancionadas”, de interlocutores “oficiais” entre o estado e estas comunidades. Em segundo lugar, é igualmente inexato concluir que a ênfase em lutas para transformar as relações sociais (ao invés daquelas voltadas diretamente ao aparelho de estado) eliminaria por completo a dimensão do antagonismo e do confronto, ou que negligenciaria o papel do estado e das instituições em estabilizar e conformar estas relações. Agir *para além* do estado e das instituições não implica imaginar-se num mundo fictício onde estes não existem, mas pensar que, na medida em que representam uma certa estabilização, uma certa cristalização de um arranjo de relações sociais, eles podem e devem ser transformados a partir da transformação desta. (Daí alguns, como os autores da Escola de Birmingham, não verem maiores dificuldades em conciliar Foucault e Gramsci, por exemplo.) Dizer que é o pessoal é político, como fizeram as feministas nos anos 1960 e 1970, é uma importantíssima extensão daquilo que se entende como campo legítimo da ação política, e chamar atenção para o fato de que as relações opressivas não são uma coisa da qual aqueles que lutam pela transformação social estão livres de participar transformação não é simplesmente. Dizer que o pessoal é o político – que a única dimensão da política é a da interação interpessoal, abstraída das estruturas que as fixam e conformam, ou seja: uma ética – , por outro lado, é um reducionismo ingênuo que, acredito, ninguém seriamente defenderia.

---

homossexual, mas [pelas] linhas diagonais que pode traçar no tecido social” (Foucault, 1981, p. 985). Guattari (2009) foi ainda mais duro com discussões sobre um suposto “fim da política” ou “do social”.

Em outras palavras, e para finalmente responder à falsa escolha proposta acima: a resposta que se pode extrair de Foucault, Deleuze e Guattari à pergunta “para mudar o mundo, deve-se tomar ou não tomar o poder” seria: nenhum dos dois, ou ambos. Isto é, se trata-se de forçar uma escolha entre uma coisa ou outra, nenhuma delas é a resposta: é tão ingênuo crer que basta ocupar o aparelho de estado para mudar o mundo (como a história ainda não cansou de nos demonstrar) quanto crer que a latitude de transformações possíveis das relações sociais não é parcialmente determinada pelo estado e pelas instituições, com os quais qualquer política minoritária bem-sucedida terá, em algum momento, que se confrontar. Essa última lição, aliás, é uma que a própria experiência prática destes autores não poderia deixar de ter-lhes indicado: quando Foucault se engajou no movimento de contestação do sistema carcerário francês nos anos 1970, era óbvio desde o início que uma das dimensões principais daquela questão era a de políticas de estado; da mesma forma, quando Guattari participou do movimento de rádios livres na França nos anos 1980, este movimento desde o início implicava uma reivindicação pela abertura das ondas de rádio para emissoras não-estatais.

Com efeito, se há uma inflexão no pensamento de autores como Foucault e Deleuze a partir do início dos anos 1980, em que uma maior ênfase é posta sobre a ação individual e localizada em pequenas comunidades, esta pode igualmente ser entendida não como uma prescrição cuja pretensão de validade seria absoluta, mas de forma em grande parte conjuntural. Em outras palavras, tratava-se de buscar, num momento de refluxo dos movimentos de massa e de redução da latitude de transformações possíveis das relações sociais, a reconstituição de uma capacidade de ação coletiva a partir de pontos, mesmo que pequenos, que pudessem se comunicar e fortalecer-se entre si. A criação de “novos espaços de liberdade”, para usar a expressão de Félix Guattari (2009a), nada tinha que ver com uma capitulação ao cinismo generalizado, com a recomendação de que cada um “cultivasse seu jardim”; tratava-se, ao contrário, de uma “manobra defensiva” capaz de manter acesa a possibilidade de transformação social. Note-se a qualificação feita por Deleuze:

Acreditar no mundo é aquilo que mais nos faz falta; nós perdemos o mundo, ele nos foi expropriado. Acreditar no mundo também é suscitar acontecimentos, *mesmo* que pequenos, que escapem ao controle, ou fazer nascer novos espaço-tempos, *mesmo* que de superfície ou volume reduzidos. (Deleuze e Negri, 2007, p. 239)

**Diferença e identidade.** Mas essa ênfase na criação constante não é ela mesma isomórfica ao capitalismo em sua versão neoliberal, uma ordem suficientemente flexível para incorporar a diferença – uma ordem que é, ela mesma, (auto-)revolução permanente?<sup>16</sup> Ela não subestima a importância da identidade, da afirmação subjetiva – da necessidade, conforme a intuição de Carl Schmitt, de que se trace uma distancia entre um “nós” e um “eles”, que se faça aparecer com clareza uma diferença irreconciliável de interesses para que a política começa realmente começar a acontecer? Na melhor das hipóteses, ela não faria da resistência apenas o chamado ao gozo fugaz de um momento que “escape ao controle”, sem fazer-se a pergunta mais séria sobre o que é necessário *construir* para que as coisas efetivamente mudem?

É verdade que aquilo que Benjamin Noys (2010) denominou “aceleracionismo” corresponde a uma tendência existente no pensamento de Deleuze e Guattari, particularmente n’*O Anti-Édipo*. Para dizê-lo de forma esquemática, tratar-se-ia da crença de que a superação do capitalismo se daria por meio de uma aceleração da (ao invés de oposição à) sua força desterritorializante: uma acentuação de sua dinâmica centrífuga como forma de escapar em definitivo a sua própria capacidade de reterritorializar-se, de reestabelecer-se uma ordem. A questão seria, portanto, não a organização, mas a desorganização revolucionária: dar livre rédea aos desejos e aos fluxos, até que se tornasse impossível controlá-los. Chamo isso de uma tendência porque esta não apenas não é a última palavra de Deleuze e Guattari sobre o tema, como se equilibra mal com outros elementos de seu pensamento. Deixo as questões mais complexas de lado, para chamar atenção como, novamente, reduzir a posição dos dois a uma escolha entre

---

<sup>16</sup> Zizek (ibid., p. 184) sugere, com efeito, que há motivos para considerar Deleuze como o “ideólogo do capitalismo tardio”.

“desterritorialização” como supremo bem e “reterritorialização” como supremo mal consiste em confundir os registros ontológico e prático, e atribuir ao primeiro uma transitividade direta que o transformaria numa moral. A desterritorialização absoluta, como princípio ontológico, não apenas é independente de sua atualização histórica na forma do capitalismo, como também é, ao invés de um *telos* generalizado ou de uma aposta estratégica invariável, uma orientação prática relativa ao engajamento situado, tático, com estruturas que estão bloqueadas, estratificadas. Em outras palavras, ela aponta para desterritorializações relativas, que nunca estão separadas da formação de novos agenciamentos: “a captura coletiva daquelas dinâmicas que podem desestratificar estruturas moribundas e reorganizar a vida e a sociedade de acordo com *outras formas de equilíbrio, outros mundos*” (Guattari, 1996, p. 260; minha ênfase).

Quando uma minoria cria modelos para si, é porque ela deseja ser majoritária, o que sem dúvida é necessário para sua sobrevivência ou salvação (por exemplo, ter um estado, ser reconhecido, fazer valer direitos). Mas sua potencia vem daquilo que ela terá sido capaz de criar, e que passará ao modelo, sem depender dele. (Deleuze e Negri, 2007, p. 235)

Vê-se, assim, que a questão não é permanecer sempre em fluxo, sem jamais se comprometer com a constituição de nada de novo; mas sim, saber constituir sem fechar-se por completo, saber dar-se uma identidade ou formar-se como sujeito político capaz de transformar-se, de adaptar-se a novas forças e condições. “Há momentos em que [as] simplificações são necessárias. Para de vez em quando poder ir do ‘a favor’ ao ‘contra’, esse tipo de dualismo pode ser útil”, diz Foucault numa entrevista. Mas perguntado em seguida se depois do momento de antagonismo viria o balanço, o equilíbrio, ele responde: “Pelo contrário. Deve vir o momento da nova mobilidade e do novo deslocamento” (Foucault, 1977b, pp. 264-5). Não se trata, enfim, de dizer que o poder é mau – nada poderia ser mais distante do pensamento de Foucault, embora ainda hoje haja quem acredite ter lido nele exatamente isso! –, mas sim de fazer lembrar – como os escravos que os imperadores romanos punham atrás de si para sussurar-lhes ao ouvido sua mortalidade –

que aquilo que se logrou constituir ainda não é, e nunca poderá ser, tudo.

Pensar a identidade nem como dado primário, nem como fim, mas tampouco como o mal a ser evitado; pensar a identidade como composição, contínua no tempo, de elementos e forças heterogêneos, como a resultante de diferentes vetores; e a política, por extensão, como a arte de compor: uma linha de fuga precisa, para manter-se, conectar-se como outras, compor um plano de consistência. Sozinha, ela se expõe ao risco de deixar-se capturar, ou voltar-se sobre si mesma, engolir-se a si mesma num buraco negro. De onde se pode concluir, ainda, que uma micropolítica, ou uma política minoritária, não implicam uma redução da política ao particularismo, decretando de saída a impossibilidade da universalidade. Implicam, sim, uma suspensão de juízo em relação à *universalidade* como dado primário, imediatamente comunicável, e a tomam apenas como o produto final, abstraído, de um processo prático de construção – a *universalização*.

Mas se o sentido político da leitura que proponho aqui é o de uma pragmática situada, conjuntural, da composição e dos encontros (no sentido spinoziano), é por conta de tentar estabelecer uma relação não-edipiana – e portanto auto-subversiva – com estes autores. A aposta é que é possível pensar com eles para além deles, daquilo que eles, em seu tempo, puderam nos escrever ou dizer. Seu trabalho nos legou uma análise muito mais fina de como os arranjos das relações sociais se reproduzem e, por conseguinte, uma atenção muito maior às possibilidades de transformação que se estendem, a todo momento, por toda parte. Desde então, contudo, uma certa doxa se formou de que seu pensamento serviria apenas para este nível microfísico, molecular, e ignoraria os arranjos em larga escala, ou mesmo qualquer arranjo ou estabilização; ou pior ainda, que sua opinião seria que os grandes arranjos seriam sem importância, que a única verdadeira política estaria no nível individual, localizado, micro, nos fluxos e nas passagens de estado.

Numa situação como a atual, onde a presente sobreposição de crises – capitalista, ecológica e da democracia representativa – demarca as linhas de antagonismo de maneira cada vez mais clara, e mostra ao mesmo tempo a dimensão das transformações necessárias, cumpre voltar a propor-se a questão da escala. Dizer

que tudo são acontecimentos, tudo é transformação e diferença, embora defensável do ponto de vista teórico, não pode esconder que há acontecimentos de diferentes escalas, mudanças que mudam mais ou menos, que abrem um campo de possibilidades maior ou menor. Dito de outro modo: mesmo que se admita que todo arranjo de relações sociais é um sistema entrópico, que produz aquilo que o escapa e transforma, como se dá o salto entre comportamentos que produzem um *quantum* de variação e as transformações de grande escala? Qual é, ou pode ser, o papel da organização política nesse tipo de processo? De que tipo de organização estamos falando, dadas as atuais condições sociais, tecnológicas, de organização do trabalho, afetivas etc.?

Estas me parecem ser algumas das perguntas que, para além da nostalgia de maio de 1968, para além das disputas teóricas e dos sectarismos de anteontem, deveríamos estar nos perguntando.

Artigo recebido em 11.06.2013, aprovado em 13.08.2013

### Referências

- BADIOU, Alain. *Metapolitics*. Londres: Verso, 2005.
- CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel. “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1974), pp. 1339-1380.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 2003a.
- \_\_\_\_\_. “Désir et plaisir”. *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit, 2003b.
- \_\_\_\_\_. “Lettre-préface de Gilles Deleuze”. MARTIN, Jean-Clet. *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot, 1993.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* 2003, Paris: Minuit.
- \_\_\_\_\_. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 2004

- DELEUZE, Gilles; NEGRI, Toni. "Contrôle et devenir". *Pourparlers*, Paris: Minuit, 2007, p. 232.
- FOUCAULT, Michel. "Préface à la transgression". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1963), pp. 261-278.
- \_\_\_\_\_. "La pensée du dehors". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1966), pp. 546-567.
- \_\_\_\_\_. "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1975), pp. 1608-1621.
- \_\_\_\_\_. "Pouvoir et corps". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1975a), pp. 1622-1628.
- \_\_\_\_\_. "Asiles. Sexualités. Prisons". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1975b), pp. 1639-1650.
- \_\_\_\_\_. "Préface". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1977), pp. 133-136.
- \_\_\_\_\_. "Le jeu de Michel Foucault". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1977a), pp. 298-329.
- \_\_\_\_\_. "Non au sexe roi", *Dits et écrits*, vol. II, Paris: Gallimard, 2001 (1977b) pp. 256-69.
- \_\_\_\_\_. "De l'amitié comme mode de vie". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1981), pp. 982-986.
- \_\_\_\_\_. "Politique et éthique: une interview". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1981), pp. 1403-1409.
- \_\_\_\_\_. "Polémique, politique et problématisations". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1984a), pp. 1410-1417.
- \_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2003.
- \_\_\_\_\_; YOSHIMOTO, R. "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1984a), pp. 595-618.
- GUATTARI, F. "Causality, subjectivity, history". *Molecular revolution*. Londres: Penguin, 1984, pp. 175-207.
- \_\_\_\_\_. Psychoanalysis and the struggles of desire. *Molecular revolution*. Londres: Penguin, 1984a, pp. 62-72.
- \_\_\_\_\_. "The left as processual passion". GENOSKO, G. (ed.) *The Guattari Reader*. Oxford: Blackwell, 1996, pp. 259-61.
- \_\_\_\_\_. "A new alliance is possible". *Soft Subversions*. Cambridge, MA: Semiotext(e)/MIT Press, 2009, pp. 113-27.

- \_\_\_\_\_. “New spaces of liberty”. *Soft Subversions*. Cambridge, MA: Semiotext(e)/MIT Press, 2009, pp. 94-101.
- HOLLOWAY, J. *Change the World Without Taking Power*. Londres: Pluto, 2005, 2a. ed.
- KAPLAN, H. R. *The myth of post-racial America: searching for equality in the age of materialism*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2011.
- MACHEREY, P. “Le sujet productif”. *La philosophie au sens large*, 15 de maio de 2012. <http://philolarge.hypotheses.org/1245>
- MARSDEN, R. *The nature of capital. Marx after Foucault*. Londres: Routledge, 1999.
- NOYS, B. *The persistence of the negative*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010.
- NUNES, R. “Politics in the middle: for a political interpretation of the dualisms in Deleuze and Guattari”. *Deleuze Studies* 4, 2010, pp. 104-126.
- READ, J. *The micro-politics of capital. Marx and the pre-history of the present*. Stony Brook: SUNY Press, 2003.
- SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005.
- THOBURN, N. *Deleuze, Marx and politics*. Londres: Routledge, 2003.
- VÁRIOS. *Change the world without taking power?... Or take power to change the world?* Amsterdã: International Institute for Research and Education, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales*, Paris: PUF, 2009.
- ZIZEK, S. *Organs without bodies. Deleuze and consequences*. Londres: Routledge, 2004.
- ZIZEK, S. *In defense of lost causes*. Londres: Verso, 2008.



**A RECONSTRUÇÃO RACIONAL DO PROGRAMA  
DE PESQUISA DO RACIONALISMO CLÁSSICO:  
A VERTENTE INTELLECTUALISTA CARTESIANA**

LA RECONSTRUCCIÓN RACIONAL DEL PROGRAMA  
DE INVESTIGACIÓN DEL RACIONALISMO CLÁSICO:  
LA VERTIENTE INTELLECTUALISTA CARTESIANA

THE RATIONAL RECONSTRUCTION OF THE RESEARCH  
PROGRAM CLASSICAL RATIONALISM:  
THE CARTESIAN INTELLECTUALIST BRANCH

**José R. N. Chiappin**

Professor do Departamento de Economia-FEA/USP  
E-mail: chiappin@usp.br

**Ana Carolina Leister**

Professora da UNIFESP

**Resumo:** O objetivo do artigo é a reconstrução racional da primeira teoria do programa do racionalismo clássico, a teoria cartesiana do conhecimento. A teoria cartesiana se propõe a elaborar uma concepção da ciência que a torne autônoma pela demarcação, por um lado, com a religião, e, por outro, com o ceticismo. A metafísica do conhecimento de sua proposta está em suas teses ontológicas de um sujeito transcendental, Cogito, sujeito racional capaz de produzir, por meio do método analítico e sintético, conhecimento certo acerca da segunda substância finita que é a extensão de que é composta o mundo da natureza física. O conhecimento certo é tornado possível pela intermediação de uma substância infinita entre as substâncias finitas. A dinâmica do conhecimento convive provisoriamente com conhecimento hipotético, certeza moral, sob condição de substituí-la no processo do desenvolvimento do conhecimento pela certeza metafísica.

**Palavras Chaves:** Descartes, método, metodologia da teoria da ciência, programa de pesquisa, Racionalismo clássico.

**Resumen:** El objetivo del presente artículo es la reconstrucción racional de la primera teoría del programa del racionalismo clásico, la teoría cartesiana del conocimiento. La teoría cartesiana se propone elaborar una concepción de la ciencia que la torne autónoma por la demarcación, por un lado, con la religión, y, por otro, con el escepticismo. La metafísica del conocimiento de su propuesta está en sus tesis ontológicas de un sujeto trascendental, Cogito, sujeto racional capaz de producir, por medio del método analítico y sintético, conocimiento cierto sobre la segunda substancia finita que es la extensión de que está compuesto el mundo de la naturaleza física. El conocimiento cierto es tornado posible por intermedio de una substancia infinita entre las substancias finitas. La dinámica del conocimiento convive provisoriamente con conocimiento hipotético, certeza moral, bajo la condición de sustituirla en el proceso del desarrollo del conocimiento por la certeza metafísica.

**Palabras llave:** Descartes, método, metodología de la teoría de la ciencia, programa de investigación, racionalismo clásico.

**Abstract:** The aim of the article is to conduct a rational reconstruction of the first theory of the program of classical rationalism, the Cartesian theory of knowledge. This theory proposes to develop a conception of Science that makes it autonomous by demarcating, on one hand, from religion, and, on the other, from skepticism. The metaphysics of knowledge of this proposal is on his ontological theses of a transcendental subject, Cogito, a rational individual that is able to produce, by means of analytical and synthetic methods, certainty knowledge about the second finite substance, that is, extension from which the physical world is made of. The certainty knowledge is made possible by the intermediation of an infinite substance between the two finite substances. The dynamical of knowledge allows hypothetical knowledge, moral certainty, since it will be replaced in the process of development of the knowledge by metaphysical certainty.

**Keywords:** Classical Rationalism, Descartes, method, methodology of the theory of science, research program.

**E**ste ensaio pertence a um conjunto de artigos que objetiva introduzir o programa de pesquisa acerca da natureza e estrutura das teorias e modelos da racionalidade e o processo de sua reconstrução racional. O primeiro desses artigos tratou tanto da apresentação dos principais instrumentos teóricos utilizados para enquadrar, organizar, orientar e desenvolver a discussão envolvendo a racionalidade, quanto da definição do programa de pesquisa da racionalidade, que inclui o racionalismo clássico do século dezessete, o racionalismo neoclássico desenvolvido no século dezenove e o racionalismo crítico de Popper (1963). Neste primeiro artigo estão os recursos metodológicos, consistindo da metodologia do programa de pesquisa e da metodologia da teoria da ciência, utilizados para levar a cabo uma reconstrução racional do programa de pesquisa do racionalismo (Chiappin, 1989, 1996)<sup>1</sup>. Um segundo artigo teve por objetivo a aplicação do instrumental metodológico na reconstrução racional do programa do racionalismo clássica envolvendo, de forma geral, a sequência das teorias do conhecimento de Descartes, Locke e Hume sob a perspectiva da abordagem de solução de problemas, com a tese de que o programa do racionalismo clássico é um programa degenerativo (Chiappin e Leister, 2011a). O objetivo do presente artigo é proceder uma reconstrução racional da teoria da ciência de Descartes. Esta teoria se caracteriza por ser a primeira teoria do programa de pesquisa do

---

<sup>1</sup> Este material inclui ainda as notas de aulas do prof. Chiappin desde 1983 nas disciplinas de Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência do Departamento de Filosofia- USP.

racionalismo clássico e, portanto, como a teoria que deu origem ao programa, estabelecendo sua metafísica e sua metodologia. No interior do programa do racionalismo clássico a teoria de Descartes corresponde a uma vertente intelectualista contrapondo-se, epistemologicamente, a uma vertente empirista do programa. Ambas as vertentes são racionalistas por compartilharem a mesma definição de conhecimento como conhecimento demonstrado, e a mesma metodologia. Elas se diferenciam pela epistemologia

Seguindo a proposta dos artigos anteriores se pretende aplicar o instrumental da metodologia da teoria da ciência (Chiappin, 1989, 1996) e do programa de pesquisa de Lakatos (Chiappin, 1996) à reconstrução racional da teoria ou do modelo de racionalidade de Descartes classificando seus elementos em componentes de um núcleo teórico e de uma heurística positiva que definirão o programa de pesquisa do racionalismo clássico.

No núcleo do programa do racionalismo clássico figura a sua metafísica que é constituída dos principais pressupostos, formando uma moldura teórica, expressos por meio de teses ontológicas, axiológicas e epistemológicas, compartilhados pelas teorias do conhecimento denominadas de racionalistas, na qual serão enquadrados os problemas a serem resolvidos. Não há nesta concepção de racionalismo a distinção entre racionalismo e empirismo, pois a concepção de racionalismo adotada por nós, seguindo Popper, incorpora as duas vertentes do racionalismo, a vertente empirista com Locke e Hume (Chiappin e Leister, 2009b), para a qual uma de suas principais teses epistemológicas afirma que todo conhecimento provem da experiência, e a outra vertente, denominada de intelectualista por ter como uma de suas teses epistemológicas aquela que afirma ser o conhecimento a priori. Seus dois principais proponentes são Descartes e Kant. A tese do a priori em Descartes está associada com sua concepção acerca da fonte do conhecimento segundo a qual ele é inato, o mesmo não se pode dizer, sem controvérsia, de Kant. Na heurística positiva estão todos os recursos metodológicos, como técnicas, hipóteses de cálculos, hipóteses auxiliares, modelos, métodos e procedimentos de representação, que vão operacionalizar a aplicação do núcleo do programa na solução de problemas.

No presente ensaio, a proposta é, então, reconstruir a vertente intelectualista do racionalismo clássico, especificamente, a teoria do conhecimento de Descartes. O programa racionalista adota três teses principais. A primeira afirma ser a certeza a natureza característica do conhecimento (ciência). Essa tese está associada com outra tese afirmando a natureza transcendental do sujeito do conhecimento no sentido de que este, com auxílio do método têm acesso direito às essências, portanto, ao conhecimento com certeza. A segunda tese sustenta ter este programa duas vertentes: a intelectualista e a empirista. Com esta tese pretendemos mostrar que a teoria do conhecimento empirista é construída no interior do quadro do racionalismo clássico. A terceira tese afirma que este programa, com sua pressuposição de que o conhecimento é conhecimento certo, é um programa degenerativo. Ele é degenerativo no sentido que a extensão do seu domínio do conhecimento, ao longo das tentativas de implementá-lo e desenvolvê-lo, segundo a exigência do conhecimento certo, diminui, até o ponto, com Hume, de transformar-se num domínio vazio, ainda que com Locke ele já tenha sofrido diminuição de sua extensão com relação à proposta original cartesiana. Com Kant tem-se a última tentativa de reconstruir o modelo do conhecimento como certo, mas esta tentativa naufraga diante dos progressos e desafios tomados pela ciência.

A reconstrução, em termos gerais, da série de teorias do conhecimento compondo o programa do racionalismo clássico já foi feita em outro lugar (Chiappin, 1996; Chiappin e Leister, 2009b, 2011a) começando pela primeira teoria do conhecimento da vertente intelectualista que é a teoria cartesiana do conhecimento e, por essa razão, acaba por definir as características principais do programa racionalista clássico. A característica principal da teoria cartesiana é sua definição da natureza do conhecimento como conhecimento certo que tem por função tornar o conhecimento científico autônomo. Nesta linha de raciocínio se busca estabelecer uma definição de conhecimento como conhecimento certo como instrumento para separá-lo, por um lado, da religião, portanto, do dogmatismo, e, por outro, da opinião e da crença, e, portanto, do ceticismo.

Antes de começar propriamente a reconstrução da teoria cartesiana do conhecimento é importante lembrar rapidamente os pressupostos básicos do programa de pesquisa do racionalismo clássico os quais formam um enquadre teórico para todas as teorias do conhecimento. Os pressupostos fundamentais se encontram no núcleo e na heurística do programa. A teoria do conhecimento de Descartes junto com os postulados do programa do racionalismo clássico, construídos pelo próprio Descartes, formam o modelo de conhecimento no interior do qual se discute as questões sobre a dinâmica do conhecimento, a matematização da natureza e sua realização como conhecimento certo.

O modelo de organização do conhecimento do racionalismo clássico é o modelo geométrico segundo o modo axiomático em que as proposições posteriores sejam justificadas (demonstradas) pelas anteriores. O modelo geométrico contém dois elementos importantes, uma base com seu método de construção e um método que serviria para conectar um teorema à base proporcionando sua demonstração. O objetivo dessa organização do conhecimento é a de proporcionar um modelo de decisão com certeza, decisões conclusivas, pela construção de sua demonstração, acerca do valor de verdade de uma proposição a qual pode ser gerada, por exemplo, por pesquisas sobre os fenômenos da natureza, como a lei da refração atribuída também a Descartes.

A implementação do modelo geométrico como modelo de conhecimento depende da construção, como entendida pelos clássicos, de uma base formada de certezas absolutas, simulando os postulados geométricos, a partir da qual constrói-se, de modo dedutivo, uma seqüência de proposições conectando a base com a proposição cujo valor de verdade está em questão. Tais proposições com respeito às quais pretende decidir se pertence ou não ao sistema do conhecimento simulam os teoremas na geometria. Em termos de um sistema da ciência natural trata-se de proposições descrevendo os fenômenos naturais que se quer explicar. No caso, deve-se rejeitar tudo aquilo que não é passível de pertencer ao sistema, portanto, que não pode ser provado verdadeiro a partir desta base.

No entanto, não podendo a mente capturar, segundo Descartes, por meio das proposições, em um vínculo lógico, as

relações essenciais que existem no mundo, pode-se aceitar provisoriamente relações hipotéticas entre as duas pontas do conhecimento (Descartes, 2012, Regra VIII), ou seja, a base teórica do conhecimento e as proposições que se quer demonstrar, neste caso ter-se-á certeza moral e não certeza metafísica reservada apenas para conhecimento de verdades com certeza. O racionalismo clássico é, contudo, irreduzível quanto ao fato de que a base deve ser composta de proposições universais, verdadeiras, e conhecidas como certas, e, portanto, conhecidas como certeza metafísica.

Segue-se dos argumentos anteriores, por um lado, a necessidade de um método para descobrir e identificar as proposições universais verdadeiras com a propriedade de se apresentarem como conhecimento certo que vão compor a base do conhecimento, e, por outro, um método que proporcionasse a decisão, dada uma proposição, de pertencer ou não ao sistema formado daquela base. O racionalismo clássico tem como pressuposto a crença na existência desse método composto de dois componentes: o método sintético e o método analítico.

O método sintético confunde-se com a assunção do modelo geométrico como a forma da organização do conhecimento. O conhecimento deve ser expresso na forma de um sistema axiomático formado de uma base contendo proposições primitivas que são universais e conhecidas como certas e que não são deduzidas de nenhuma outra. As proposições primitivas são construídas, por sua vez, recorrendo a conceitos primitivos e derivados. As demais proposições do sistema devem ser obtidas por dedução das proposições da base e de outras, delas derivadas. As proposições derivadas correspondem aos teoremas da geometria.

O método analítico serve tanto para descobrir as proposições não demonstradas do sistema quanto para construir as seqüências de proposições que denominamos de prova de qualquer proposição proposta ou de sua negação. Essa última proposição é candidata a pertencer ao sistema, e, portanto, a ser considerada como verdadeira e conhecida como certa. Como mencionado, isto significa também que o método é necessário (Descartes, 2012, Regra IV) para resolver (de maneira racional) problemas no interior

deste sistema, e, também para construir, quando necessário, a própria base do conhecimento.

Basicamente, pode-se dizer que, neste modelo do conhecimento, não há lugar para o provável (Descartes, 2012, Regras I, II, III). A probabilidade não é interpretada como um instrumento a ser usado na estrutura do conhecimento, não tem legitimidade epistêmica. A natureza do conhecimento é a certeza e conhecimento é conhecimento certo (Descartes, 2012, Regra II; Hacking, 1978). Através da reconstrução do programa racionalista pode-se verificar como e por quê para Descartes a física, como a metafísica, a moral, a mecânica e a medicina são conhecimentos certos, enquanto para Locke apenas a moral é conhecimento certo.

O elemento central do programa racionalista é, então, a proposta de um modelo de decisões conclusivas, com certeza, quanto ao valor de verdade das proposições. Na linguagem da abordagem de solução de problemas significa que a solução do problema consiste em provar ou demonstrar que uma proposição é verdadeira ou falsa. Tarefa que se dá por meio de um método que consiste, por um lado, do método analítico, método de descoberta da prova da proposição proposta ou de sua negação que tem como característica fundamental partir da proposição a ser provada, tomando-a como um dado do problema, e procurar encontrar uma proposição auto evidente ou uma proposição cuja verdade já foi demonstrada, portanto, em ambos os casos, uma proposição conhecida com certeza. Além disso, como já mencionado, o método consiste do método sintético que a partir da proposição conhecida como certa por dedução obtém a proposição, em questão, ou sua negação. A existência desse método, formada destes dois componentes, é parte essencial da metodologia da abordagem racional de como resolver problemas incorporada pelo programa do racionalismo clássico.

A verdadeira natureza do método analítico de solução de problema do racionalismo clássico consiste em assumir o problema como resolvido (Descartes, 1967, p.582) e enquadrá-lo teoricamente. Assume-se, portanto, por hipótese a proposição dada como solução do problema e se utiliza dessa hipótese como um novo dado do problema, para, então, por meio do método construir uma ligação entre esse dado e os demais dados que formam a base

do conhecimento. A ligação conectando ambos os tipos de dados é a ideia intermediária. O método analítico é um instrumento de descoberta das proposições intermediárias entre a base do conhecimento e a proposição que se pretende prova. Ele é também o método para descobrir as proposições da base. O paradigma da aplicação deste método é o método da dúvida, que Descartes desenvolve nas *Meditações Metafísicas* (Descartes, 1967), para a construção das proposições metafísicas

Todas as teorias do conhecimento do programa do racionalismo clássico devem resolver fundamentalmente esses dois problemas fundamentais, a construção de uma base, e, a discriminação e descrição do método de construção da demonstração uma vez que conhecimento é conhecimento demonstrado. As teorias se distinguem pela forma como os resolvem. A teoria cartesiana é a teoria que define esses dois problemas e determina as características de sua solução para classificar as soluções como pertencentes ao racionalismo clássico: a base é formada de proposições verdadeiras que devem ser conhecidas como certas, e o método é um conjunto de regras para proporcionar decisões conclusivas com respeito ao valor de verdade das demais proposições do sistema.

A teoria cartesiana do conhecimento além de colocar o problema e as características que a solução deve apresentar elabora também sua própria e específica solução para esses dois problemas que é denominada aqui de primeira teoria da vertente intelectualista do racionalismo clássico. A concepção de Descartes operacionaliza as teses do racionalismo clássico por meio da estratégia da construção de um sujeito epistemológico, um sujeito transcendental, que é a fonte de conhecimento certo e indiscutível. Esse conhecimento certo pode ser alcançado com auxílio do método que é formada de um conjunto de regras. O sujeito ideal do conhecimento do racionalismo clássico é o *cogito* (Descartes, 1967) Sujeito equipado epistemologicamente com os recursos para conhecer as essências (como causas de todos os fenômenos) com certeza. O *cogito* é um agente racional e infalível se aplicar suas faculdades com o uso do método (Descartes, 2012). O sujeito ideal do conhecimento como sujeito racional tem por modelo de racionalidade o modelo de escolha com certeza. Por isso, como

Popper afirma, a concepção cartesiana está assentada sobre uma teoria subjetiva do conhecimento, isto é, uma epistemologia com sujeito (Popper, 1963, 1972). A legitimidade do conhecimento está, portanto, relacionada com sua fonte e com sua origem.

O outro problema importante a ser enfrentado pela teoria do conhecimento de Descartes é a construção de um método para descobrir e elaborar as provas requeridas para tornar o conhecimento da verdade um conhecimento certo. Na linguagem da teoria de solução de problemas trata-se de construir um método capaz de conduzir, de maneira sistemática e racional, à solução do problema a partir da base, que como já mencionamos é propriamente o método analítico.

Fazendo uso do instrumental da metodologia da teoria da ciência (MTC) (Chiappin, 1989, 1996) reconstrói-se, como primeira etapa, uma parte da metafísica cartesiana do conhecimento, e, como segunda etapa, a metodologia e metametodologia da teoria da ciência de Descartes.

A metafísica cartesiana pode ser articulada estruturalmente como uma combinação de teses axiológicas, ontológicas e epistemológicas. No que diz respeito à axiologia pode-se, com esforço, sintetizar os principais objetivos da concepção cartesiana do conhecimento em duas teses axiológicas de fins. A primeira delas (TAF1) é aquele de construir uma concepção do conhecimento que permite separá-lo, por um lado, da religião, e, por outro, da opinião e das crenças, e, por aqui do ceticismo. Descartes está comprometido, assim como Galileu, com o princípio da autonomia da ciência. Esse princípio visa à constituição de um domínio específico e independente da ciência em relação à religião. Na seqüência da discussão procura-se especificar a natureza deste conhecimento científico que permite demarcá-lo, por um lado da religião, e, por outro lado, da opinião e da crença, e, por aqui, do ceticismo.

O núcleo da demarcação está na ideia que o conhecimento deve ter como objeto a verdade e, que este seja um conhecimento certo, *i.e.*, justificado e provado por meio de evidências. A realização do primeiro objetivo busca elaborar uma estratégia para separar a ciência da religião sem, contudo, ter como consequência uma concepção cética do conhecimento. Esta última concepção

pode ser evitada com outro objetivo, complementar, denominado de segunda tese axiológica de fins (TAF2), e que consiste em estabelecer a verdade como objeto do conhecimento, de um conhecimento certo e justificado. Essa estratégia de construir uma concepção do conhecimento que tem por natureza a certeza e por objeto a verdade a permite demarcar a ciência da religião e ao mesmo tempo evitar o ceticismo. Conhecimento certo significa conhecimento racional, portanto, conduzido por meio de regras, critérios e métodos.

O programa do racionalismo clássico constitui uma reflexão metateórica sobre o conhecimento científico emergente: sobre sua natureza, objeto, fundamentação, estrutura e sua legitimidade. Descartes é o formulador da primeira teoria sobre a natureza e os fundamentos do conhecimento científico a ser elaborada como uma atividade autônoma e separada da religião. A autonomia assenta-se tanto na ideia que o objeto da ciência é conhecimento da verdade quanto, e, principalmente, na ideia que o conhecimento da verdade deve ser certo e, portanto, racional e justificado, implicando que o método é necessário para descobrir e alcançar este objeto (Descartes, Regra IV, 2012). O método é instrumento necessário da racionalidade tanto para descobrir, como método analítico, a verdade quanto para justificá-la, como método sintético de prova, transformando em conhecimento certo.

A reflexão metateórica de Descartes sobre verdade, a certeza e o método do conhecimento tem por fim resolver o problema da construção de uma concepção do conhecimento que o separe, por um lado, da religião, e, por outro, do ceticismo. Com os recursos dos conceitos de conhecimento certo da verdade e do método como instrumento da racionalidade desse conhecimento, Descartes, e todo o racionalismo clássico, procura construir uma base formada de proposições verdadeiras conhecidas como certas, e encontrar um método capaz de descoberta e de prova, por meio dos quais, dada uma proposição, pode-se racionalmente decidir de maneira conclusiva acerca de seu valor de verdade, pela descoberta e construção de sua prova ou da prova da sua negação a partir da base. Um dos métodos de prova segue o modelo do método de redução ao absurdo da geometria.

Com a finalidade de resolver estes dois problemas Descartes define, através de sua ontologia, o domínio a ser conhecido e os meios de conhecê-lo. O primeiro dos componentes é o objeto do conhecimento científico é indiretamente o mundo da natureza, e diretamente a ideia deste mundo ou sua representação.

Para Descartes o objeto do conhecimento do racionalismo clássico não é mais o objeto do senso comum, os objetos da observação, é, antes, um ente abstrato com um pequeno número de propriedades fundamentais, a representação das coisas. A construção deste objeto do conhecimento é ditada pelas restrições epistemológicas do instrumento que o método dispõe para conduzir sua investigação. O princípio epistemológico fundamental da teoria do conhecimento de Descartes afirma que a relação é do conhecer ao ser e não a inverso, conseqüentemente que se o instrumento do conhecimento é a álgebra e a geometria então a forma do ser deve se conformar ao conhecer e ter essa mesma natureza. A ontologia da natureza física deve ser construída à imagem e semelhança do instrumento de conhecimento, o mundo deve ser matemático.

De acordo com a metodologia da teoria da ciência, se o primeiro nível da metafísica é a axiologia, o segundo nível é aquele da ontologia. Aplicando o princípio epistemológico de que a consequência do conhecer ao ser é boa, segue-se que ontologia da natureza é construída como mecânica, extensão e movimento, que é essencialmente geométrica, no modelo de Galileu e, que, por isso, segundo ele, torna o conhecimento do mundo um conhecimento verdadeiro. A ontologia cartesiana é formada de três substâncias.

A primeira tese ontológica (TO1) afirma a existência de três substâncias, duas substâncias finitas e uma infinita. As substâncias finitas são a espiritual, modelo I, e a corpórea, modelo II, enquanto a substância infinita é Deus, modelo III. O domínio do conhecimento é dividido em três partes determinadas, cada uma delas, por uma substância. O domínio das substâncias finitas é constituído de duas regiões autônomas, no qual consiste o dualismo cartesiano. A região cujos eventos são causados pela substância corpórea, a natureza física, e, a região dos eventos associados à substância espiritual.

A autonomia da ciência da natureza, para Descartes, é construída sobre tal dualismo de substâncias. Descartes especifica

o que determina tais substâncias como substâncias, isto é, seus atributos principais. As diretrizes são de construir uma natureza física passível de conhecimento verdadeiro e certo, portanto, uma natureza física que é essencialmente geométrica e algébrica.

No que diz respeito ao mundo material tem-se a segunda tese ontológica (TO2) para a qual o atributo principal da substância corpórea é a extensão e seus modos são o movimento, a figura e a forma. A terceira tese (TO3) afirma que o atributo principal da substância espiritual é o entendimento (Descartes, *Méditations*, 1967). Descartes pretende que todos os fenômenos da natureza sejam explicados apenas em termos da essência, uma propriedade matemática, de um corpo físico: extensão. Associada a esta propriedade matemática encontra-se duas outras, o movimento e a figura. Há aqui uma supersimplificação ontológica, seguindo o modelo geométrico, com respeito à escolástica.

Com dois ou três atributos matemáticos da substância corpórea se define a ontologia e estabelece-se o reducionismo mecanicista dos fenômenos da natureza. Com isto, Descartes estabelece os elementos básicos da física mecanicista. Os newtonianos irão, mais tarde, apenas inovar este mecanicismo, mas não recusarão seu primado, pois adicionam às propriedades da matéria, a inércia e o poder de atrair outra matéria. Eles também julgavam que toda a física pudesse ser reduzida à essas propriedades essenciais mecânicas de toda a matéria que devem ser poucas, como pede o modelo geométrico.

Os conceitos básicos mecânicos, extensão e movimento, referem-se às essências que expressam a condição de ser mensurável. O espaço é um *continuum* mecânico como se fosse uma geleia rarefeita plena. Os fenômenos da natureza física, como representados pela mente, nada mais são do que combinações de quantum de matéria em movimento. A discretização da matéria é um recurso heurístico, uma hipótese, metodologicamente legitimada pela Regra VIII (Descartes, 2012), feita por Descartes para resolver problemas do mesmo modo que o processo de solução do problema conduzida pelos gregos para calcular a área de um círculo ou de uma figura geométrica genérica que era feita por meio de um processo de discretização, o qual consistia em inserir na figura geométrica um crescente número de outras figuras

geométricas cuja área era fácil de calcular, por exemplo, triângulos.

A construção da ontologia como ontologia mecanicista é parte da solução do problema de Descartes de fazer do conhecimento da natureza física um conhecimento verdadeiro e certo e, além disso, operacional, abordado por meio de um método, de um processo de rotina formado de um conjunto de regras. Assim, a ontologia está a serviço da metodologia, que define a noção de racionalidade como racionalidade criterial (Chiappin, 1996), dotada da propriedade da operacionalidade. O outro nível da metafísica é o da epistemologia. Na teoria do conhecimento de Descartes descreve-se a doutrina do essencialismo tanto em termos ontológicos como epistemológico ainda que a ontologia é informada pela epistemologia e por ela determinada. Esta doutrina sustenta a crença que as essências são as causas dos fenômenos naturais e que, portanto, a ciência que tem por objeto o conhecimento verdadeiro e certo deve procurar explicações em termos de essências.

Segundo Descartes o conhecimento, como conhecimento certo, é o conhecimento das conexões necessárias entre as causas (essências) e os efeitos (eventos-fenômenos). Ainda que a natureza seja construída ontologicamente para conformar-se às exigências da epistemologia do conhecimento verdadeiro, a natureza, assim construída pela representação, é insuficiente para garantir que seja um conhecimento certo, uma vez que a origem do conhecimento, como representação, encontra-se no sujeito e não na natureza. O sujeito é primeiro na ordem analítica, e, não a natureza.

A chave principal para a solução do problema do fundamento do conhecimento verdadeiro e certo, juntamente com a construção da ontologia mecanicista, é a construção de um sujeito ideal do conhecimento. Descartes elabora um novo modelo do sujeito, um sujeito ideal do conhecimento, o cogito. O sujeito ideal contém todas as condições necessárias, como faculdades, verdades inatas, as unidades básicas de suas representações, e métodos, para construir a metafísica assim como a física como conhecimento certo.

Portanto, pode-se afirmar; o cogito, ou seja, a existência de um sujeito do conhecimento, como a primeira condição da possibilidade do conhecimento como conhecimento certo. Não é por outra razão que esta é a primeira verdade da ordem analítica da

razão metafísica, ela afirma a existência de um sujeito do conhecimento como primeira condição do conhecimento. Esse sujeito está dotado dos recursos para conhecer, recursos que são tantos os objetos, as verdades inatas, quanto às faculdades. No que diz respeito às faculdades, pode-se dizer que, como primeira tese epistemológica (TE1), o sujeito, substância espiritual, é dotado de faculdades, o entendimento, capaz de fazê-lo conhecer, por meio da composição de suas verdades inatas que são suas representações básicas, diretamente as essências como as causas dos eventos. Esta faculdade é completada pelas faculdades da imaginação, dos sentidos, e da memória que são suas auxiliares (Descartes, 1967; 2012, p.55).

Quanto ao objeto do conhecimento, a Regra I (Descartes, 2012) define como a verdade. Na reconstrução do ordenamento epistemológico cartesiano é denominada de segunda tese epistemológica (TE2). Segundo Descartes, também nas Regras, Regra II, o entendimento age por meio de duas operações que são a intuição e a dedução. Trata-se da terceira tese epistemológica (TE3).

O entendimento com o auxílio destas operações tem os recursos para chegar ao conhecimento da verdade com certeza. Ele consiste numa cadeia de intuições das conexões necessárias entre as proposições representando as essências e os eventos.

O acesso à verdade, por sua vez, pode ser conseguido de várias maneiras, entre elas a revelação religiosa e o procedimento racional. A revelação religiosa proporciona muitas verdades, as quais, enquanto sustentadas e mantidas pela fé, não representam conhecimento, pois carecem de certeza, ou seja, de racionalidade. Conhecimento para ser conhecimento certo tem que ser justificado ou demonstrado. Redundante dizer que o conhecimento da verdade com certeza requer o método, o procedimento racional, pelo qual se constrói uma base formada de proposições verdadeiras conhecidas como certas, e, também por meio do método, se constrói uma prova ou demonstração da verdade da qual se pretende ter um conhecimento certo. A necessidade do método para estabelecer a verdade é a quarta tese epistemológica (TE4) que se encontra estipulada na Regra IV (Descartes, 2012). Neste aspecto é que reside a diferença do conhecimento, por um lado com a religião, e,

por outro com o ceticismo. A diferença do conhecimento relativamente à religião requer como condição necessária um procedimento metódico, o procedimento racional, portanto, um conjunto de regras e critérios, para buscar a verdade, enquanto relativamente ao ceticismo, requer que essa verdade alcançada pelo método, seja estabelecida com certeza ou seja demonstrada ou justificada. Ambos os aspectos, a exigência do conhecimento da verdade ser metódico, assim como, ser certo, ou seja, demonstrada, são os fundamentos de sua autonomia.

A autonomia do conhecimento requer assim a tese (TE5) que o conhecimento seja resultado do método e demonstrado.

A formação matemática de Descartes impõe que sua construção do conhecimento trabalhe com conceitos introduzidos sempre de uma forma operacional. Descartes operacionaliza a concepção de conhecimento como certo por meio de critérios, regras, métodos, exemplares com os quais se pode construí-lo conforme o modelo. A rejeição do ceticismo e o alcance da primeira verdade são conduzidos por meio do método, no caso, o método da dúvida que é uma aplicação do método analítico, e com o auxílio do critério de certeza como clareza e da distinção. Eles são os temas da primeira e segunda meditação.

A existência do *Cogito* como substância pensante e o critério de certeza como clareza e distinção são simultaneamente conhecidos, pela intuição uma das operações do entendimento, com certeza (Descartes, 1967, p.431; 2012, pp.13-14).

Descartes substitui com o critério da clareza e distinção de natureza matemática como critério da verdade o critério dos sentidos pressuposto pela epistemologia escolástica para a qual conhecimento, como entende Descartes, está relacionado com os objetos dos sentidos (Descartes, 1973a, 1967). O novo critério é um critério internalista, mais ajustado aos novos objetos do conhecimento, objetos (ideias ou representações) intelectuais, com modelos nos objetos matemáticos, que são os paradigmas do conhecimento certo.

Com o conjunto dos recursos epistemológicos e ontológicos como o critério do claro e distinto, o cogito, o método, a prova da existência de Deus e que Deus não é enganador, Descartes pode garantir que aquilo que se vê, nas ideias e representações, como

claro e distinto corresponde às essências na natureza. O objetivo destas provas é legitimar o uso da noção de verdade como correspondência a partir do critério da verdade como coerência que é o critério do claro e distinto. O conjunto destes elementos metafísicos garante a possibilidade do conhecimento certo.

Resolvido o problema do critério da certeza como critério da verdade, trata-se agora, de resolver o problema da operacionalização do conhecimento como certeza, com o auxílio deste critério, e de quais são as proposições verdadeiras básicas do conhecimento. Em outros termos, o problema é tanto a questão da operacionalização da construção do conhecimento como certo quanto a da construção da base do conhecimento. Com respeito ao processo de operacionalização é importante salientar que, sem receio de ser redundante, Descartes apela para a geometria e a aritmética como exemplares. Ele comunica sua ideia afirmando que a prática destas duas disciplinas é fundamental e altamente recomendável com o objetivo de entender o que se propõe com seu projeto de estabelecer a natureza do conhecimento como conhecimento certo.

Ele também afirma que há nessas duas disciplinas, que devemos exercitar para construir o conhecimento como certo, outros dois elementos que são os mais dignos de nota para este fim, a ordem dos termos e os elementos de ligação entre eles, ou seja, a medida. A ideia que a certeza pode ser operacionalizada está fortemente associada à prática da geometria e da álgebra. Neste sentido é que podemos apresentar outra tese epistemológica (TE7) que chama a atenção para a importância dos exemplares. O modelo paradigmático do conhecimento como conhecimento certo é a geometria, e os dois elementos fundamentais da forma geral desta disciplina, denominada de *mathesis universalis*, são a ordem e a medida (Descartes, 2012, Regra IV) .

Neste contexto, tem-se a oportunidade para mencionar uma tese fundamental sobre o racionalismo clássico, em particular, sobre Descartes, a qual não tratarei com profundidade neste ensaio, pois foi abordado em outro lugar, (Chiappin e Leister, 2011a) ainda que a menção é importante para introduzir mais organização nesta etapa da discussão. A tese consiste na interpretação da metodologia de Descartes como uma metodologia de solução de

problemas, e, que o livro (Descartes, 2012), as “Regras para a Direção do Espírito” é uma parte importante desta metodologia, juntamente com o livro “Discurso do Método” (Descartes, 1973, 1973b). Descartes captura a verdadeira natureza da ciência na ideia de que se trata de uma essencialmente de atividade racional, portanto, com o recurso de métodos, de solução de problemas (Chiappin, 1979). O livro “Regras” está dividido em três partes correspondentes à alguns dos elementos básicos de uma teoria de solução de problemas: a base do conhecimento, o método e a questão.

Nas doze primeiras regras, da obra mencionada, Descartes está preocupado em descrever tanto os objetos, os instrumentos, a natureza do conhecimento, o método, a verdade, e a certeza, quanto a base do conhecimento e as naturezas simples do seu dualismo: alma e corpo. A regra própria do método é a IV auxiliada pelas regras V, VI, VII e XII. A regra própria da base do conhecimento é a regra XII. A regra própria da questão do problema é a regra XIII onde discute o que significa ter um problema, identificado através de uma questão. A regra XIII é marcante neste ponto. Ela se preocupa em especificar o que significa um problema bem colocado, isto é, uma questão bem colocada.

As outras regras têm a ver com a representação dos problemas e as condições de solução. No entanto, a análise destes aspectos é protelada, e, por agora, o foco é sobre aquilo que é essencial para a construção da primeira teoria do programa racionalista clássico, ou seja a base do conhecimento como meio de operacionalização da noção do conhecimento como conhecimento certo e do modelo de decisão com certeza

A natureza desta base identifica o cartesianismo como a vertente intelectualista do racionalismo clássico. Isto significa que a base do conhecimento é constituída por verdades universais e gerais e tais verdades eternas são consideradas como inatas. A teoria das verdades eternas de Descartes faz parte da solução do problema de como garantir que a base do conhecimento é uma base de verdades conhecidas com certeza. Essa teoria afirma que o sujeito tem, de maneira inata, os objetos do conhecimento que são as noções básicas formadas das naturezas simples e das verdades universais absolutas (TE8). Todos estes objetos são inatos, isto é, não foram

adquiridos da experiência, mas, nasceram conosco. Todo o resto é composto destes elementos básicos mais as condições específicas relacionadas aos eventos em questão (as condições iniciais).

As naturezas simples referem-se às coisas ou às propriedades gerais das coisas. Um inventário, ainda que superficial, revela que elas são, para Descartes, as substâncias, a duração, a ordem e o número que se aplicam a todas as substâncias finitas (Descartes, 2012, Regra XII).

No que diz respeito às duas substâncias, espiritual e corpórea, as natureza simples ou propriedades básicas são respectivamente, entendimento, vontade, e todas as maneiras de conhecer e de querer as quais pertencem à substância pensante, enquanto a grandeza ou extensão em comprimento largura e profundidade, a figura, o movimento, a relação das partes, a capacidade de ser dividida, e ainda outras propriedades pertencem à substância corpórea. Nisto constitui a ontologia cartesiana com o que existe e suas propriedades fundamentais (Descartes, 1973, p. 119).

Com respeito às verdades universais, elas são constituídas das noções denominadas naturezas simples (Descartes, 2012, p. 82), relativamente ao nosso entendimento, e cujo, conhecimento é tão nítido e tão distinto que não se pode dividi-las ainda mais como ocorre, por exemplo, com as noções de figura, extensão e movimento. Entre essas naturezas simples, Descartes aponta a espécie das noções comuns (Descartes, 2012, p.83), que servem para compor e obter novas proposições auto-evidentes ou verdades eternas. Descartes dá como exemplos, aquelas tais como, que é impossível que uma mesma coisa ao mesmo tempo seja e não seja, ou, que não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe, ou ainda, que duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si para mencionar três delas. Assim, as noções comuns são espécies de naturezas simples que servem de meios para fazer as conexões necessárias entre proposições. Como Descartes mesmo diz,

que são como que vínculos que unem outras naturezas simples entre si e sobre cuja evidência se apoiam todas as conclusões dos raciocínios. (Descartes, 2012, p.84; 1973, p.120).

Entre estas verdades universais se incluem também as verdades da física tais como a lei da quantidade do movimento, que Descartes tenta derivar de premissas *a priori* como a imutabilidade de Deus (Kenny, 1968, p. 178), a lei da inércia e as leis do choque. Neste contexto, pode-se afirmar também como tese epistemológica (TE9) que o conhecimento é a composição destas naturezas simples e verdades universais através de conexões necessárias por intermédio das noções comuns. Nesta seqüência de raciocínios, segundo Descartes, todo o conhecimento não consiste senão na compreensão destas naturezas simples e da composição delas por meio das noções comuns ou verdades eternas. Ele mesmo é claro sobre este ponto quando diz

que jamais podemos compreender nada fora dessas naturezas simples e da espécie de mistura ou composição que existe entre elas (Descartes, 2012, p. 87).

Mas, esta composição ou ligação mútua das naturezas simples ou é necessária ou contingente (Descartes, 2012, pp. 85-86), e a questão da verdade e de como evitar o erro depende da compreensão de como proceder a esta composição. Para esclarecer este ponto, Descartes se preocupa em definir o fundamento da verdade, isto é, a conexão necessária, como

quando uma é tão intimamente implicada pelo conceito da outra que não podemos conceber distintamente uma ou a outra, se a julgamos separada entre si. [Mais abaixo] Assim, também, ainda, se digo que quatro mais três são sete, trata-se aí de um composição necessária; isso porque não concebemos distintamente o número sete sem nele incluir intimamente o número três e o número quatro. (Descartes, 2012, p.86).

A importância de entender como se dá a composição está em que a verdade se encontra na percepção da conexão necessária entre as ideias envolvidas. Por esta razão é que Descartes define, nas Regras, quais são os meios para realizar uma composição e procura, também, distinguir entre eles, quais são os meios qualificados. Segundo ele, há três maneiras de se fazer a composição: por impulso, por conjectura ou por dedução. O critério

que ele usa para escolher a maneira de fazer composição adequada é aquele segundo o qual os únicos meios fundamentais para o processo de operacionalização da racionalidade são aqueles que permitem uma busca metódica da verdade, e por aqui, o seu estabelecimento como certeza.

Este ponto, da busca metódica, reiterando, é fundamental, na constituição do conhecimento como autônomo tanto relativamente à religião quanto relativamente ao ceticismo. Descartes aceita outros meios de acesso à verdade como, por exemplo, a revelação religiosa<sup>2</sup> mas, a desqualifica por não proporcionar conhecimento certo, uma vez não ser conduzida por método e, portanto, não proporciona razão para aquela verdade, *i.e.*, não proporciona justificação. A revelação dá origem a um juízo que é composto por impulso, mas não é persuadido por nenhuma razão. A revelação não é passível de ser reproduzida por uma sequência definida de passos cada um justificado por regras.

A outra maneira de fazer composição de ideias é por conjectura, que para Descartes significa referir-se à elaboração de hipóteses que são apenas prováveis, as quais, contudo, não nos enganam se compreendermos sua natureza como provável, e, não proporcionando conhecimento certo. As hipóteses não aumentam nosso conhecimento, como ele mesmo diz, pois conhecimento é conhecimento certo, mas proporcionam ajuda para solução de problemas práticos. Elas são auxiliares importantes na busca de solução de problemas voltados para ampliar nosso bem estar. Desta forma, as conjecturas proporcionam certeza moral, mas não certeza metafísica.

Finalmente, temos a dedução como forma de compor as coisas. Ela é a única forma de fazer composição pela qual podemos estar seguro da sua verdade, *i.e.*, a dedução é a única forma, a partir das naturezas simples e das noções comuns, de chegar à verdade e isto de maneira certa. Portanto, ela é a única maneira de construir conexões necessárias entre as noções simples, e, desta forma, obter uma composição (conhecimento) certa da verdade. A compreensão desta maneira de alcançar a verdade nos ensina ao

---

<sup>2</sup> Ver nota de Alquié, *Règles*, Tome I, 1963, p. 151.

mesmo tempo os meios de como evitar o erro, isto é, como diz Descartes,

Mas foi posto em nosso poder evitar esse erro, contanto que nunca vinculemos coisas entre si sem ver por intuição que a ligação de uma com a outra é inteiramente necessária (Descartes, 2012, p. 90).

De maneira sintética fica claro que o sujeito está assim equipado com todas as condições básicas do conhecimento do mundo corpóreo: uma faculdade do conhecimento, a ideia que a certeza é conexão necessária, a noção formal da verdade como coerência, a noção material da verdade como correspondência, isto é, que a verdade é a correspondência entre a ideia, ou ainda a representação, e a coisa por ela descrita (o ideado), um critério de certeza que é o da clareza e a distinção, verdades universais que são as noções comuns que servem para fazer as conexões entre conteúdos, naturezas simples que são as noções básicas tais como aquelas do dualismo alma (entendimento) e corpo (extensão, movimento, figura), as noções comuns, dos meios usados para compor estas naturezas simples com os recursos das verdades universais e as operações do entendimento como a intuição e a dedução.

Com estes recursos Descartes constrói uma base mais fundamental do conhecimento que é uma base metafísica. Essa base é formada de várias certezas organizadas segundo uma ordem das razões, entre elas: que eu sou, eu existo; que eu sou um sujeito pensante; que o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo; que Deus existe; que Deus não é enganador; que o mecanismo do erro é formado do entendimento e da vontade; que o erro está em a vontade afirmar aquilo que não é claro e distintamente mostrado pelo entendimento.

A partir destas verdades, Descartes pretende ter mostrado, como conhecimento certo, a existência do mundo mecânico e do sujeito que pode construir um conhecimento certo dos fundamentos de todos os fenômenos e eventos deste mundo. Assim, em princípio poder-se-ia estabelecer uma ligação de fundamentação entre a base metafísica do dualismo e a base do conhecimento que governa os fenômenos do mundo mecânico. Esta base é formada das naturezas

simples mecânicas como a extensão, o movimento e a figura, e de três proposições que expressam as leis fundamentais da natureza: a lei da quantidade de movimento, a lei da inércia e a lei dos choques.

A partir desta base do conhecimento pretende-se conhecer todas as demais regularidades e eventos da natureza. Neste contexto, cabe agora afirmar que o sujeito pode também estar equipado com uma teoria geral de solução de problemas, que seria a grande contribuição de Descartes. Esta teoria geral da solução de problemas indicaria inicialmente no que consiste um problema e depois os componentes e estratégias para otimizar os meios de resolver de problemas. Portanto, pode-se afirmar que o sujeito está equipado também com um método ou uma teoria geral de solução problemas.

Este método de solução de problemas serviria tanto para descobrir e construir uma base primeira do conhecimento quanto serviria para descobrir e resolver problemas que se coloca no interior deste sistema de conhecimento. Esta tese é colocada como um elemento de sua epistemologia, pois, a verdadeira natureza do método cartesiano é a de ser uma teoria geral de solução de problemas. Com essa proposta Descartes pretende generalizar o procedimento de resolver problemas em geometria conhecido como método da análise. Esta teoria geral pretenderia ser estendível e aplicável em todas as demais áreas do conhecimento humano.

O ponto de partida é usar a solução proposta como parte dos dados do problema e por manipulação, envolvendo conexões necessárias, por meio de uma ordem de razões encontrar uma informação ou dado, considerado uma ideia intermediária entre a solução e os dados, e, isso, se possível de maneira evidente, ou mesmo apenas hipotético, e então, num procedimento inverso, chegar por uma cadeia de razões sintéticas, à solução proposta, que significa que a prova desta solução foi construída.

A prova como uma cadeia de razões conhecidas será um conhecimento certo/metafísico ou conhecimento com certeza moral dependendo da natureza, evidentes segundo o critério da clareza e distinção ou hipotéticos, dos elos conectores ou ideias intermediárias que fazem a vinculação na ordem das razões. A operacionalidade deste método requer entender que o seu núcleo está em saber como encontrar as proposições intermediárias entre a

base do conhecimento, assumida como conhecida, e as soluções propostas do problema assumidas como dados do problema. Um exemplo extraordinário desta estrutura de solução de problemas é aquela de buscar o conhecimento certo das proposições verdadeiras com que expressos as leis da natureza encontradas ou descritas como regularidades empíricas descobertas pela experiência.

Essas regularidades são conhecidas, portanto, do ponto de vista do problema, elas podem ser consideradas como as soluções do problema de como saber que elas constituem um conhecimento certo. Enquanto regularidades empíricas, obtidas por experiência, ainda que racional, elas não podem reivindicar este título, pois este envolve conexão necessária. A experiência nunca proporciona conexões necessárias. As regularidades empíricas, como a lei da refração, só adquirem tal título de conhecimento certo se for possível construir uma prova das proposições expressando estas regularidades a partir da base da física mecânica fundamentada como certa.

Neste contexto, o problema está em descobrir as proposições intermediárias entre a base da física mecânica e a proposição expressando a regularidade empírica. Na linguagem do modelo de decisão como estabelecido no início esta tarefa compete ao método analítico ao qual compete os meios de descobrir as proposições intermediárias, e, com isto, construir a prova, e, portanto, estabelecer uma decisão conclusiva acerca da verdade e falsidade desta proposição proposta ou sua negação por sua vinculação, por meio de uma cadeia dedutiva de proposições à base do conhecimento, formada de proposições universais verdadeiras conhecidas como certas, contendo as naturezas simples e noções comuns. Este é o sentido do método analítico como método de prova.

Exemplos destas regularidades, requerendo justificação, são: as leis da refração e reflexão e do ângulo do arco-íris. Tais regularidades transformam-se em verdades, como entendia Descartes, enquanto generalizações empíricas, e o conhecimento destas verdades torna-se um conhecimento certo se tal evidência (cadeia) dedutiva pode ser construída desde a base do conhecimento formada dos primeiros princípios. O objetivo de Descartes tanto na *La Dioptrique* (Descartes, 1963) quanto no *Les*

*Météores* é transformar as regularidades empíricas mencionadas acima (Descartes, 1963) em conhecimento certo pela construção de uma prova por dedução delas a partir dos fundamentos da física que são as leis mecânicas.

Com tudo isto, pode-se dizer que, na epistemologia cartesiana, o sujeito está de posse de regras, das Regras para a Direção do Espírito, entendidas aqui como compondo uma metodologia da teoria de solução de problemas e com vários exemplos paradigmáticos da aplicação deste recurso dentre os quais se destaca a construção das Meditações (Descartes, 1967; 1973a) e os três ensaios publicados, tendo como prefácio o Discurso do Método (Descartes, 1973b). Dada a relevância desta abordagem é preciso caracterizar com um pouco mais de clareza, ainda que de modo sintético, o problema da decisão, a estrutura geral da solução de problemas no contexto de um problema específico, o do arco-íris, entre vários abordados por Descartes,

O primeiro ponto é aquele da estrutura de um problema (Descartes, 1947, p. 53) típico na geometria, mecânica e ótica cartesiana. Essa estrutura consiste em: (i) dados, que, por sua vez dividem-se entre (i.1) os dados teóricos que formam a base do conhecimento; (i.2) os dados empíricos. Entre os dados teóricos, tem-se a mecânica e no interior desta, a ótica, com suas leis da refração e reflexão. Estas duas leis são os requisitos para encontrar a lei do ângulo do arco-íris. Neste caso, do arco-íris, a base é formada das naturezas simples, por exemplo, a base mecânica acima seria constituída das noções comuns e das verdades universais da física, como a lei da inércia, etc. Outro componente dos dados são os dados empíricos, se for o caso, certas condições empíricas para o fenômeno realizar-se. Por exemplo, a geometria espacial dos componentes do arco-íris, como a posição do sol, do observador, e da gota d'água. Certamente não é o caso da geometria, ainda assim, estes dados podem representar particularidades do problema em questão.

Na solução de um problema são pressuposto como recursos metodológicos, vários instrumentos que podem ser tanto a construção de modelos como construções auxiliares e técnicas matemáticas específicas. Esse é o segundo componente importante da estrutura de solução de problemas, a heurística, que são os

instrumentos para resolver o problema. No presente exemplo do arco-íris, a heurística é composta, entre outras coisas, de um modelo concreto da gota d'água, do modelo geométrico da gota que funciona como uma construção auxiliar, da disposição geométrica dos componentes do fenômeno que são a fonte de luz, o observador e a gota d'água, as técnicas matemáticas usadas, entre elas princípios de maximização que Descartes usa de maneira não analítica e de um prisma a partir do qual são feitas certas analogias para discutir o problema das cores.

O terceiro elemento consiste em assumir o problema resolvido e considerar a solução proposta como um dado do problema. Considerando o exemplo do arco-íris, a regularidade empírica é a lei do ângulo do arco-íris, conhecida empiricamente. O problema a ser resolvido é, então, demonstrar essa regularidade, lei empírica, a partir da base formada das leis da ótica como a estabelece Descartes. Essa lei pode ser agora, seguindo a abordagem do método analítico, tomada como um dado do problema. O problema desloca-se para aquele de descobrir a prova para esta regularidade admitindo como dados do problema tanto essa regularidade quanto as leis da refração e reflexão. Este último componente da estrutura da solução de problemas é um dos elementos de destaque da proposta de Descartes, *i.e.*, que o problema deve ser pressuposto resolvido, e, portanto, soluções devem ser pressupostas, e, por aqui, consideradas como parte dos dados. Com esta organização, o problema se coloca em termos de descobrir os termos de ligação, as ideias intermediárias, entre a solução pressuposta, no caso a lei do ângulo do arco-íris, e os dados assumidos como verdadeiros que são as leis da ótica. Essa abordagem metodológica é o que caracteriza o racionalismo clássico junto com a tese de que a natureza do conhecimento é a certeza.

Na arte de encontrar estes elementos intermediários há uma grande parte da atividade de resolver problemas como método geral do racionalismo clássico. Assim, como característica do racionalismo clássico, esse mesmo padrão de abordagem de enquadramento e solução de problemas, com ênfase na busca da construção da prova, será encontrado em Locke. Como Locke diz,

A arte de encontrar provas e os métodos admiráveis que inventaram (os matemáticos) para assinalar e estabelecer em ordem estas ideias intermediárias, que demonstrativamente mostram a igualdade ou desigualdade de quantidades inaplicáveis, é isto que os conduziu tão longe e produziu estas maravilhosas e inesperadas descobertas (Locke, 1973 p.324).

O método de resolver problemas é uma combinação do método da análise com o método sintético que se transfere da geometria para a metafísica e a física para encontrar as causas a partir dos efeitos assim como os efeitos a partir das causas. Como diz Descartes,

La manière de démontrer est double: l'une se fait par l'analyse ou résolution, et l'autre par la synthèse ou composition. L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, e fait voir comment les effects dépendent des causes; en sorte que, si le lecteur la veut suivre, et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée (Descartes, 1967 p. 582).

Não é apenas a ontologia de Descartes que está a serviço da metodologia, mas também sua epistemologia. A epistemologia cartesiana foi construída para proporcionar legitimidade à sua metodologia, formada do método analítico e sintético, de solução de problema que consiste naquele de tomar decisões conclusivas acerca do valor de verdade das proposições. A epistemologia cartesiana define o indivíduo como racional no sentido de ser dotado de um modelo de escolha racional, como descrito na regra I, definida como racionalidade criterial, no sentido de ser formada de um conjunto de regras e critérios, para tomar decisões conclusivas acerca do valor de verdade das proposições. Este modelo de racionalidade criterial de Descartes contrasta com o modelo de racionalidade não criterial de Hume a ser descrito nos próximos artigos.

Nesta etapa deve-se fazer o inventário das regras e critérios que Descartes utiliza a fim de escolher entre alternativas de soluções de problemas, o que ocorre em situações que precisamos fazer uso de hipóteses, legitimada de modo provisório pela regra

VIII, para estabelecer as ligações entre os dados do problema, uma vez que a característica epistemológica do racionalismo clássico como conhecimento certo é que não pode haver soluções alternativas para problemas bem caracterizados. O objetivo é, então, a certeza metafísica, e, portanto, a superação da certeza moral, que ocorre quando temos provisoriamente hipóteses como ideias intermediárias.

**A lógica da ciência cartesiana.** Como comentado alhures (Chiappin, 1989, 1996) acerca da metodologia da teoria da ciência, o nível da lógica da ciência decompõe-se em dois sub-níveis, a metodologia e a metametodologia. O objeto da metodologia é a teoria científica propriamente dita, enquanto o objeto da metametodologia é a concepção da ciência. No que diz respeito à metodologia o objetivo é proporcionar os meios para construir e lidar com uma teoria científica tanto no sentido de aplicá-la para resolver problemas quanto da realização dos fins expressos na axiologia submetidos às restrições descritas pela ontologia e epistemologia. A metodologia consiste de três partes: o método de construção, o método de escolha e a heurística ou método de solução de problemas.

**A metodologia.** O objeto da metodologia é a teoria científica propriamente dita. A metodologia é, antes de tudo, um sistema operacional cujo objetivo é a manipulação e operacionalização da teoria. Ela é um sistema formado de métodos, regras, procedimentos, técnicas de cálculo, conceitos e princípios capazes de tornar esta operacionalização possível: a construção da teoria, o uso da teoria para resolver problemas, e a escolha das várias soluções. Contudo, a inteligibilidade desta manipulação da teoria científica pode ser ainda melhor compreendida e seu papel na teoria da ciência melhor esclarecido dividindo-a em três componentes: o método de construção, a heurística e o método de escolha.

No caso desta vertente intelectualista, tendo Descartes como representante, a teoria a ser reconstruída, no que diz respeito ao conhecimento da natureza corpórea, é tanto a metafísica quanto a teoria mecânica, uma vez que Descartes pretende que a metafísica constitua os fundamentos da física mecanicista. Contudo, o objetivo aqui é apenas de apresentar um esboço da reconstrução da a teoria

mecânica. Para introduzi-la, contudo, mencionamos rapidamente a construção, por Descartes, da metafísica, a fim de estabelecermos os traços gerais do programa cartesiano.

Quanto à reconstrução da física, pode-se começar, tendo garantido pela metafísica que a única substância do mundo material é a substância corpórea e que suas propriedades fundamentais são apenas a extensão, o movimento e a figura, por assumir que tanto a teoria mecânica quanto a própria metafísica forma um sistema de conhecimento certo, sendo que a metafísica seria a base última de todo a cadeia de conhecimento elaborada segundo a ordem das razões. Por esta razão, a física e a metafísica podem ser abordadas pelo uso do modelo simplificado do conhecimento que consiste em assumir que a teoria contém uma base, uma representação e um sistema de inferência. Agora, dado que a metodologia focaliza a ciência, portanto, a teoria científica, ela deve envolver em sua elaboração os três elementos do sistema de conhecimento. A parte da metodologia formada pelo método de construção deve indicar como construir a teoria mecânica com a sua entidade dada pela substância corpórea com o atributo essencial da extensão e com as propriedades do movimento e da figura. Este mundo mecânico é dado e garantido ontologicamente.

A principal contribuição de Descartes está, contudo, na ideia de que a mecânica deve ser representada geométrica ou algebricamente, e, por aqui representar matematicamente o conhecimento do mundo, e, sua ontologia foi construída para servir a essa metodologia mecânica. A ideia de representação está associada com dois elementos fundamentais da ciência moderna, o primeiro deles é que só temos conhecimento diretamente de nossas representações nunca das coisas em si. Por aqui, aparece o problema transcendental que todas as nossas representações devem ser testadas para garantir que representam o mundo externo. A solução de Descartes, na vertente intelectualista, é apriorística, com o critério da clareza e distinção, pelo menos no que diz respeito às proposições universais verdadeiras que representam os princípios. O segundo elemento é que a representação desempenha um papel heurístico importante na descoberta da solução do problema. Podemos mudar a representação do problema para outra equivalente em termos de informação sobre a natureza do

problema, mas, que, permite explorar aspectos do problema, por exemplo, simetrias, que facilitam, tecnicamente, sua solução. Consideramos a teoria da representação na solução de problemas uma das maiores contribuições de Descartes para a ciência moderna. Sua algebrização da geometria é um modelo desse papel heurístico. Além disso, a algebrização da geometria permite introduzir mais racionalidade na abordagem de solução de problemas diminuindo os aspectos discricionários envolvidos na abordagem geométrica. O desenvolvimento da física e de sua representação por meio das representações lagrangeanas e hamiltonianas são também exemplos desta crescente racionalidade na abordagem de solução de problemas.

O método de construção deve indicar que o modelo de organização da teoria científica a ser construída é o modelo geométrico. Isto significa que a teoria deve apresentar-se segundo a forma axiomática, ou seja, formada de alguns conceitos primitivos e alguns princípios básicos que formam a base teórica da física mecanicista. O método de construção seguindo tanto as orientações da metafísica quanto do modelo geométrico assume que estes conceitos são os conceitos mecânicos, de movimento, repouso, massa (extensão), quantidade de movimento...etc. O método, ainda em combinação com a metafísica, estabelece que os princípios básicos são três: (i) a lei da inércia; (ii) a lei da quantidade do movimento; (iii) as leis dos choques. Em princípio, esta base é formada destas leis consideradas como verdades universais, portanto, conhecidas como certas.

A verdade da base é garantida pela construção da metafísica que, em princípio, fundamenta as condições de possibilidade do conhecimento da natureza, pela prova, das existências de um sujeito ideal do conhecimento, o cogito, e de Deus, que evita seu destino solipsista. A prova da existência de Deus e que ele não é enganador compreende a solução cartesiana para o problema transcendental da garantia de que aquilo que pensamos, com representações, correspondem a coisas fora de nós.

Na fundamentação da metafísica ainda temos a descoberta do mecanismo do erro a qual indica que pelo exercício e aplicação do método de resolver problemas (método de análise) o erro pode ser evitado e a verdade alcançada pelo apropriado ajuste da vontade

e do entendimento. Com a descoberta do mecanismo do erro pode-se elaborar uma série de procedimentos para evitar tomar o falso pelo verdadeiro.

Portanto, com esses recursos formulam-se as principais condições para garantir a certeza de uma base formada de verdades e a partir dela desenvolver o conhecimento de todas as coisas que podem ser conhecidas. Além disso, o método de construção deve proporcionar os meios para tornar fácil a aplicação do método de resolver problemas, o que significa que a física deve ser construída com representações que disponham de grandes quantidades de instrumentos de solução de problemas e tornem mais fáceis tanto buscar quanto encontrar suas soluções.

A solução cartesiana a este problema da representação, mencionado anteriormente, é que a física seja representada pela álgebra<sup>3</sup>, pois Descartes descobre que a representação algébrica da geometria significa um amplo conjunto de instrumentos para resolver os problemas associados com este recurso matemático (álgebra), entre eles, o método da análise, a construção de hipóteses auxiliares, o recurso e a elaboração de modelos, a teoria de solução de equações algébricas, o equacionamento de problemas algébricos, as técnicas algébricas de solução de equações...etc. Agora, no outro extremo das premissas abstratas, temos as descobertas, por experiência, de inúmeras regularidades empíricas, como a lei da refração e da reflexão. O método de construção guia-nos no sentido de colocá-las na forma de proposições com a linguagem e os conceitos da base do conhecimento assumida. O método de construção é o guia para montar o quadro conceitual e os dados do problema a partir dos quais se coloca a questão de como ligar estes dois conjuntos: as proposições da base do conhecimento, entre elas as leis universais, assumidas serem inatas ou auto-evidentes, e as proposições descrevendo regularidades empíricas que foram descobertas pela experiência.

Neste ponto é que o papel da teoria e método de solução de problemas de Descartes torna-se ainda mais explícito. A heurística desempenha, como já mencionado, um papel de destaque neste contexto, pois cabe a ela encontrar os elementos intermediários por

---

<sup>3</sup> As últimas partes das «Regras» parecem pretender preencher este objetivo.

meio dos quais se busca fazer a ligação entre a base do conhecimento, no caso, a mecânica, e as demais descobertas de regularidades na natureza. Pode-se assim também interpretar que a física mecanicista é um importante elemento da teoria de solução de problemas de como conhecer os fenômenos físicos. Portanto, a física é, como teoria mecânica, organizada como um sistema de conhecimento, uma base para a solução dos problemas referentes aos fenômenos e regularidades na natureza. Como o método diz que a teoria é sempre, segundo o modelo geométrico, um sistema axiomático, portanto, todo conhecimento da natureza deverá ser, em última instância, construído como teoremas a partir desta base. Apenas e tão somente quanto nesta forma o conhecimento é conhecimento justificado e provado.

Essa ideia do conhecimento, na forma de um sistema axiomático como no modelo geométrico, permite pensar num meio de operacionalizar o conhecimento como conhecimento certo para distinguí-lo, por um lado, da revelação e da convicção, e, por outro, da noção de opinião e de crença. Esta operacionalização nada mais é do que aquilo que estamos chamando de racionalidade como racionalidade criterial (Chiappin, 1996). O objetivo do método, como racional, é que a construção de uma prova para uma regularidade empírica a partir de uma base, seja feita idealmente por um algoritmo, ou seja, por um procedimento que lembra uma rotina, um processo de passos sistemáticos governados por regras e critérios, portanto, metódico. Descartes fornece três exemplos paradigmáticos acerca de como funciona a teoria de solução de problemas na física. Dois deles são da física mecanicista e o outro é a fundamentação da metafísica. Enquanto pesquisador experimental, Descartes descobriu tanto a segunda lei da ótica geométrica, isto é, a lei da refração, conhecida como lei de Snell-Descartes, quanto a lei dos ângulos do arco-íris. Do ponto de vista dos trabalhos experimentais estas duas leis são regularidades empíricas que recebem sistemáticas evidências da experiência.

No entanto, do ponto de vista teórico, enquanto regularidades empíricas elas podem ser verdades, mas, não são conhecimento certo uma vez que não são proposições demonstradas a partir de primeiros princípios. Para tanto, deveria haver uma prova vinculando a base do conhecimento às proposições

expressando essas regularidades. Só neste caso tais regularidades tornar-se-iam conhecimentos no sentido de conhecimento justificado. Portanto, o problema ou a questão que aparece é aquele de descobrir as ideias e proposições intermediárias entre a base do conhecimento e as regularidades empíricas, *i.e.*, se existe ou não provas destas proposições. Na linguagem do modelo de decisão, o problema é de descobrir, ou decidir se estas proposições pertencem ou não ao sistema mecânico, descobrindo as proposições intermediárias. A construção da prova depende, portanto, das descobertas das proposições intermediárias entre esses dois extremos da cadeia da prova.

Como o conhecimento da física se pretende conhecimento certo, a construção depende, também, da descoberta das conexões necessárias entre essas proposições unindo os dois extremos: a base, formada pela teoria mecânica, considerada como conhecimento certo via metafísica, e as proposições que representam regularidades, empíricas ou não, descobertas pela investigação da natureza. Neste problema de encontrar a conexão intermediária entre a base e as proposições representando as regularidades, empíricas ou não, fica claro que o ideal, para o racionalismo, seria, então, a existência de um algoritmo tal que, dada a base do conhecimento e a regularidade empírica, por exemplo, de uma base formada das leis da refração e da reflexão, fosse possível, quase automaticamente ou metodicamente (por meio de uma rotina), descobrir a prova, isto é, quais são as proposições intermediárias para vincular os dois extremos. Neste caso descobrindo e construindo, por meio das proposições intermediárias, o conhecimento da verdade da regularidade como conhecimento certo. Obtendo por aqui uma certeza metafísica.

Com os elementos metodológicos discutidos anteriormente, tem-se o suficiente para indicar que a abordagem cartesiana é uma abordagem racional, pois, na acepção cartesiana, a base do conhecimento, formada pela base mecanicista da natureza, pelo método mecanicista (o método de construção) e pelo método analítico-sintético, pretende fornecer os meios de construir metódica e sistematicamente a demonstração, por exemplo, da lei da refração no sistema cartesiano e da lei dos ângulos do arco-íris. Apenas desta forma, é que pode decidir se estas regularidades

pertencem ou não à sua base do conhecimento que é a física mecanicista.

No entanto, como mencionado anteriormente, a descoberta e a construção destas provas, em particular, da lei dos ângulos do arco-íris, envolve uma parafernália metodológica mais rica do que apenas o método analítico e sintético. Envolve, por exemplo, para mencionar a construção de hipóteses auxiliares, e principalmente de modelos mecânicos, tais como a da bola de tênis, para discutir a lei da refração, no *La Dioptrique* (Descartes, 1963 *La Dioptrique*), e, para então, com a lei da refração e a da reflexão, determinar a lei dos ângulos do arco-íris, a qual, ainda, envolve construção de um modelo concreto, mas estilizado, de uma gota d'água, assim como um modelo teórico e geométrico da gota.

No caso de Descartes é importante mencionar que há dois níveis em sua heurística: uma heurística geral aplicada a qualquer área do conhecimento e uma heurística específica do tópico em questão. A heurística geral é formada de considerações metametodológicas, tal como a de que o conhecimento é conhecimento da verdade, o conhecimento da verdade deve ser um conhecimento certo, o conhecimento deve ser perseguido através do método, a construção do sujeito com a faculdade do conhecimento, entendimento, e as faculdades auxiliares, que a organização do conhecimento deve ser feita segundo o modelo geométrico, portanto, segundo a ordem, regras de como definir e construir uma ordem das razões, as operações do entendimento como sendo a intuição e dedução, como aplicá-las para evitar o erro, a construção da base do conhecimento, com as naturezas simples, as noções comuns incluindo as verdades eternas sobre a natureza mecânica, as considerações metametodológicas sobre o que vem a ser um problema e sua estrutura, *i.e.*, a base e a questão, o que significa um problema bem construído e um problema mal definido<sup>4</sup>.

A heurística mais específica é constituída de recursos metodológicos característicos do tópico em questão que estão envolvidos, por exemplo, tanto no processo de descoberta de regularidades empíricas, quanto, depois, no processo de descoberta

---

<sup>4</sup> A partir da Regra XIII Descartes trata deste tópico do que é um problema ou uma questão bem e mal definida.

das proposições intermediárias para a ligação entre a base mecânica e a regularidade. Evitando ampliar os detalhes desta divisão e, portanto, considerando a heurística como um todo, pode-se dizer que o componente principal dela é o que se denomina de método de descoberta, do qual o método analítico é outro componente. Neste processo de procura da descoberta da conexão entre a base mecânica e a regularidade observada, por exemplo, no arco-íris, Descartes, faz uso de todos os procedimentos e regras descritas nas Regras para a Direção do Espírito. Em particular, a regra de enumerar tantas vezes quanto forem necessárias os elementos do problema, a fim de corretamente equacionar os dados do problema e de como sua combinação pode proporcionar à condução da solução, que é a descoberta dos elementos intermediários.

Outro exemplo paradigmático é aquele da construção da metafísica e será explorado em outro ensaio. A importância deste exemplo está em usar a teoria de solução de problemas para encontrar não os elementos intermediários, mas de como construir uma base do conhecimento. Este será nossa abordagem no próximo ensaio. Como consideração final desta seção, importa lembrar que é nesta linha de compreensão e interpretação que vemos a intenção de Descartes de operacionalizar e realizar o objetivo de fazer da ciência conhecimento da verdade como conhecimento justificado e provado, portanto, conhecimento certo. E, por este meio estabelecer a ciência como autônoma, e, dessarte, independente, por exemplo, da religião. Mais além, o programa busca estabelecer as bases para fazer do conhecimento não apenas um conhecimento certo, mas, um sistema hierarquizado de conhecimento certo (reducionista), tendo como base primeira a metafísica, e, dependente desta, a física e, por sua vez, a moral, a mecânica e a medicina, como dependentes da física.

**Um modelo da dinâmica do conhecimento.** Para encerrar a análise da proposta de Descartes, apresentamos um esboço de seu modelo de dinâmica do conhecimento e da interpretação da ideia de Descartes sobre o problema de explicar como o conhecimento avança, dado que o modelo de organização do conhecimento é o modelo geométrico e a base do conhecimento é formada de verdades universais. Como discutimos anteriormente, a aplicação

literal deste modelo não parece conduzir a uma dinâmica, uma vez que assumido os princípios fundamentais do conhecimento o que resta fazer é inferir informações que já estão contidas neles. Assim, não poder-se-ia falar em desenvolvimento do conhecimento para aqueles que aceitam uma base do conhecimento formado de proposições verdadeiras universais e no método da dedução.

Contudo, vimos que ao lado do modelo geométrico para organizar o conhecimento Descartes constrói o modelo de um sujeito especial do conhecimento, o cogito, que por suas características epistemológicas e por estar dotado de um método, pode garantir uma base do conhecimento como verdadeira e certa. Garantida esta base, então, através do método analítico e seus subsidiários, pode-se descobrir as prova das diversas proposições exprimindo regularidades empíricas. E, finalmente, pelo método dedutivo podemos construir a prova ligando a base mecânica, no caso da física e a regularidade empírica ou o evento particular a ser explicado. Neste sentido, através da prova, a verdade da base do conhecimento seria distribuída para as proposições das quais se tem a prova.

Como esta distribuição ocorre da base para as proposições denominamos este modelo de modelo da cascata da verdade. O problema, então, que aparece aqui é de que temos um modelo estático do conhecimento, pois, dado que as verdades universais da base são supostas serem conhecidas, resta apenas distribuir a verdade da base para as proposições o que é feito por meio da dedução e assim da construção da prova. Como interpretada acima em geometria, estas conseqüências poderiam estar já contidas de antemão nos primeiros princípios, de modo não a não ser suposto haver ampliação do conhecimento. Descartes parece estar consciente destas restrições colocadas pelo modelo geométrico para uma teoria do desenvolvimento e ampliação do conhecimento. Assim pensamos que a solução cartesiana é construída através da reinterpretação do processo dedutivo como uma seqüência de intuições, semelhantes às intuições requeridas para obter as primeiras verdades, as verdades eternas ou universais. Assim, a cadeia ou evidência dedutiva seria uma seqüência de intuições em cada passo do processo dedutivo. Portanto, a solução cartesiana

passa pelo sujeito do conhecimento, pela análise de suas faculdades, e por uma reinterpretação do processo dedutivo.

Como a faculdade do conhecimento é o entendimento, e o entendimento tem duas operações básicas: a intuição e dedução (Descartes, 2012, Regra III), todo o problema da ampliação do conhecimento consistiria em reduzir a dedução à intuição, que é a operação pela qual verificamos como as duas noções estão necessariamente ligadas uma a outra através das noções comuns. Desta forma, através da intuição temos uma ampliação do conhecimento, pois, por meio desta operação estabelecemos uma conexão necessária entre duas noções, como duas naturezas simples, com uma noção comum (Descartes, 2012, pp. 83-84 ), e formamos uma proposição verdadeira conhecida de modo evidente. A dedução que é uma cadeia de raciocínios é entendida por Descartes como também constituída de uma seqüência de intuições, as quais são as evidências para cada específica passagem nesta cadeia, em que se une, de maneira necessária, noções ou proposições entre si por meio do que ele denomina de noções comuns (Descartes, 2012, pp 14-16, Regra VII, pp. 89-90).

Para usar a linguagem Kantiana, as certezas seriam juízos sintéticos *a priori*. Como por exemplo, no seguinte raciocínio, que consiste numa cadeia dedutiva que vai das proposições segundo as quais  $4 = 1 + 3$  e  $4 = 2 + 2$  para a proposição segunda a qual  $1 + 3 = 2 + 2$ . Na passagem das duas primeiras proposições para a segunda fez-se uso da noção comum *duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si*, mencionada por Descartes como um típico exemplo de noção comum cuja função é exatamente a de conectar, através de conexões necessárias, proposições, e por aqui, produzindo um novo conhecimento realizado segundo a ordem das razões, *i.e.*, uma nova proposição, não contida nas anteriores, como poderia pressupor a ideia de dedução (Descartes, 2012 pp. 89-90, pp.40-41,p.84, p 90). Esta pode parecer ser a mesma solução no caso de Locke, para quem, contudo, a física não é conhecimento. Do mesmo modo para Kant, que também utiliza do mesmo modelo para organizar o conhecimento, *i.e.*, o modelo geométrico. A solução kantiana para a questão do desenvolvimento e ampliação do conhecimento, no domínio da filosofia natural, se constrói pela mesma via: no caso de Kant, ele resolve este problema pela criação

do juízo sintético *a priori*, onde, no lugar das noções comuns, temos as categorias realizando uma função semelhante que é a de proporcionar as conexões necessárias. O modelo geométrico não fornece senão uma imagem estática do conhecimento. Assim, a dinâmica ou crescimento do conhecimento em Descartes e Kant é apenas possível pela redução da dedução à intuição, dependente, portanto, do sujeito do conhecimento. Desta forma, a dinâmica e, portanto, o crescimento do conhecimento, em ambos, depende, fundamentalmente, de uma epistemologia com sujeito.

Artigo recebido em 28.03.2013, aprovado em 14.08.2013

### Referências

- CHIAPPIN, José R. N Transição de fase no Modelo de Ising com Campo Transverso. Dissertação de Mestrado. Instituto de Física. U.S.P. (1979). <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/43/43133/tde-15072013-155425/es.php> Consultado 09/08/2013
- CHIAPPIN, José R.N. “Uma Reconstrução Racional da Concepção Popperiana da Ciência: Um termo médio entre o Dogmatismo e Relativismo”. Kronos.Vol. 1,p. 10-25.2009 a).
- CHIAPPIN, José R.N. Duhem's Theory of Science: An Interplay between Philosophy and History of Science. Ph.D thesis. Pittsburgh. University of Pittsburgh. (1989).
- CHIAPPIN, José R.N. e Leister, Ana Carolina. “A Reconstrução Racional do Programa de Pesquisa sobre o Racionalismo Clássico: Locke e a Vertente Empirista”. Filosofia Unisinos.Vol.10.p.125-147.(2009b ).
- CHIAPPIN, José R.N. e Leister, Ana Carolina. “Uma Reconstrução Racional do Programa de Pesquisa do Racionalismo Clássico sob a Perspectiva da Abordagem de Solução de Problemas. Discurso”. Revista do Departamento de Filosofia-FFLCH-USP.Vol.39.107-154.2011a.

CHIAPPIN, José R.N. e Leister, Ana Carolina. “Uma Reconstrução Racional do Programa de Pesquisa do Racionalismo Neoclássico:os Subprogramas do Convencionalismo/Pragmatismo (Poincaré) e do Realismo Estrutural Convergente (Duhem).Trans/form/ação.(UNESP. Marília. Impresso).Vol.34, p.101-134, 2011b.

CHIAPPIN, José R.N. e Leister, Ana Carolina. A Reconstrução Racional do Racionalismo Crítico Popperiano. Ciência e Filosofia. Vol. 8. (2007).

CHIAPPIN, José R.N. Racionalidade,Decisão, Solução de Problemas e Programa Racionalista. Ciência e Filosofia. Vol. 5, p. 155-219. (1996)

DESCARTES, R. Discurso do Método. São Paulo: Editora Abril. (1973b)

Descartes, R. La Geometria. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina S.A.(1947)

DESCARTES, R. Meditações Metafísicas. São Paulo: Editora Abril. (1973a)

DESCARTES, R. OEuvres philosophiques. Tome III. Edition de F. Alquié.Éditions Garnier Frères.Paris (1973).

DESCARTES, R. OEuvres philosophiques.Tome I. Edition de F. Alquié.Éditions Garnier Frères. Paris(1963).

DESCARTES, R. OEuvres philosophiques.Tome II. Edition de F. Alquié. Éditions Garnier Frères.Paris (1967).

DESCARTES, R. Regras para a Orientação do Espírito. São Paulo: Martins Fontes. (2012)

FRANKFURT, Harry. Demons, Dreamers, and Madmen. New York: The Bobbs-Merril Company. (1970)

HACKING, Ian. The Emergence of Probability. London: Cambridge University Press. (1978)

HUME, David. A treatise of Human Nature. With notes by P. H. Nidditch. Clarendon Press. Oxford. (1980)

HUME, David. Investigação sobre o entendimento humano. São Paulo: Editora Abril. (1973)

KANT, E. A Crítica da Razão Pura. São Paulo: Editora Abril. (1974b)

KANT, E. Fundamentação da metafísica dos Costumes. São Paulo: Editora Abril. (1974b)

- KANT, E. Prolegomenos a toda metafísica futura. São Paulo: Editora Abril. (1974a)
- KENNY, Anthony. Descartes: A study of his Philosophy. New York. Random House.(1968)
- LAKATOS, I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, in John Worrall and Gregory Currie( eds): The methodology of scientific research programmes. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press. (1984).
- LAKATOS, I. O falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica, em Imre Lakatos e Alan Musgrave (orgs): A crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento. São Paulo: Editora Cultrix/Editora Universidade de São Paulo. (1979)
- LOCKE, John Ensaio acerca do Entendimento Humano. São Paulo: Editora Abril. (1973)
- LOCKE, John. An Essay concerning Human Understanding. Oxford: Clarendon Press Oxford. (1985).
- POLYA, G. How to Solve. Princeton: Princeton University Press, (1985)
- POLYA, G. Mathematical Discovery. Vol. I, II. New York: John Wiley & Sons, Inc. (1981)
- POPPER, K. A Lógica da Pesquisa Científica. São Paulo: Editora Univ.São Paulo/Cultrix. (1975)
- POPPER, Karl, R. Epistemology Without a Knowing Subject. In Popper, K. R. Objective Knowledge. Oxford: Clarendon Press, (1972)
- POPPER, Karl. R. Conjectures and Refutations:The Growth of Scientific Knowledge. London: Routledge and Kegan Paul, (1963).

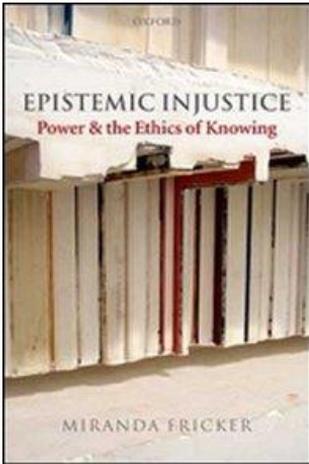


RESENHAS

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

Tânia Aparecida Kuhnen (UFSC)

Ao longo da história da filosofia política o tema da justiça reaparece em diferentes momentos como objeto de discussão e ainda hoje é um problema central para os filósofos. Procura-se conceituar a justiça e indicar o caminho para se alcançar aquilo que se estabelece como sendo seu ideal. Todavia, muito menos recorrentes são as tentativas de caracterização do que constitui o outro lado da moeda: a injustiça. Miranda Fricker vê nesse esquecimento do tema da injustiça enquanto objeto de teorização um problema da ordem do conhecimento. Teorizar prioritariamente sobre a justiça e relegar ao segundo plano a injustiça resulta na impressão de que a justiça parece ser a norma experienciada pelos seres humanos nas suas vivências, enquanto a injustiça seria vista como uma “aberração lamentável” (p. vii) que vez ou outra emerge na sociedade. Fricker, no entanto, entende que a injustiça pode ser algo tão constante nas diferentes dimensões da vida humana de modo que assume uma condição de normalidade e subsequente invisibilidade. Dessa forma, investigar e refletir sobre a injustiça em suas diversas facetas, preenchendo as lacunas do conhecimento sobre ela, pode ser, muitas vezes, o único modo de torná-la evidente, e, assim, abrir a porta que conduz à justiça.

É essa a motivação por trás de *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007), obra na qual Miranda Fricker não apresenta nenhuma caracterização e idealização da justiça, mas

procura entender como a injustiça se torna algo invisível no campo da produção do conhecimento, prejudicando muitos indivíduos em sua capacidade de conhecer. É isso que a autora denomina de “injustiça epistêmica”, um tipo de injustiça envolvida nos casos em que se desconfia da palavra do outro com base em algum preconceito. O ganho dessa abordagem, sustenta Fricker, estaria em conhecer o que é requerido para operar contra a situação de normalidade da injustiça. A dissolução da situação de injustiça se daria, por conseguinte, pelo desenvolvimento de duas virtudes ético-intelectuais, a saber, a da justiça testemunhal e a da justiça hermenêutica. Ao longo da obra, Fricker procura ilustrar a temática da injustiça epistêmica discutindo casos retirados da literatura, a exemplo de algumas cenas da obra *The Talented Mr. Ripley*, de Anthony Minghella.

Partindo da abordagem de *Epistemic Injustice*, a produção de conhecimento pelos sujeitos socialmente situados tem sua dimensão ética traduzida na forma da justiça e da injustiça (p. vii). O problema ético da injustiça afeta os seres humanos enquanto sujeitos epistêmicos dotados da capacidade de produzir, possuir e repassar conhecimento sobretudo através da prática do testemunho. É o caso, por exemplo, do negro que devido ao racismo não tem seu testemunho levado a sério, embora muitas vezes não fique evidente que o preconceito de cor tenha motivado a descrença na sua fala. Nesse sentido, como bem pontua Lovibond (2009), pode-se de antemão reconhecer o mérito da obra de Fricker por demonstrar que muitas coisas podem estar erradas na prática de desenvolvimento e aquisição do conhecimento, que parece quase sempre tão bem-sucedida.

O problema abordado por Fricker permite colocar uma questão relacionada à classificação de sua obra: ao tratar de uma forma de injustiça, seria *Epistemic Injustice* um livro sobre ética, ou, por tratar das práticas de formação de conhecimento, seria uma obra de epistemologia? Embora Fricker afirme inicialmente que seu livro é uma contribuição para a psicologia epistêmica, que investiga o modo pelo qual sujeitos socialmente situados geram ou perdem conhecimento em suas práticas, ao apontar para uma dimensão ética da vida epistêmica, Fricker transcende as fronteiras da epistemologia, pois trata do problema moral do preconceito em

relação a grupos sociais. Em outros termos, o ponto de partida de Fricker é um problema epistêmico relevante, a saber, a troca de informações e de conhecimento por meio do testemunho a fim de produzir novos conhecimentos, mas a autora salienta justamente um aspecto ético desse problema, qual seja, a desconfiança em relação às palavras professadas pelo outro devido à sua identidade social. A autora estabelece, assim, uma vinculação efetiva entre epistemologia e ética, sem nenhuma tentativa de redução de um campo ao outro, mas indicando como questões de certo e errado estão associadas as de geração de conhecimento. Nesse sentido, a própria Fricker admite que *Epistemic Injustice* não é, nem meramente um livro de epistemologia, nem um trabalho sobre ética, mas uma ampliação das fronteiras de cruzamento entre essas duas áreas da filosofia (p. 2). Movimentar-se sob a linha divisória entre ambos os campos do conhecimento filosófico, evidenciando os pontos de entrelaçamento entre eles, é, certamente, um dos pontos positivos da obra de Fricker.

Uma breve exposição acerca da estrutura de capítulos do livro permitirá entender melhor o caráter misto de *Epistemic Injustice*. No primeiro capítulo, Fricker apresenta uma concepção de poder social, destacando sua influência nas relações epistêmicas entre os indivíduos socialmente situados. A autora analisa especificamente o poder de identidade (*identity power*), baseado em concepções de identidade social compartilhadas e sustentadas no “imaginário social coletivo, que governam, por exemplo, o que significa ser uma mulher ou um homem” (p. 14) – ou seja, o que significa ser membro de um, e não de outro grupo. Os membros de grupos com poder de identidade, enquanto agentes sociais, coordenam a formação de discursos e, por isso, têm uma maior influência na determinação de como as coisas acontecem no mundo social. Isso implica também uma vantagem no que tange à produção, reprodução e troca de informações e conhecimentos na sociedade. Nem sempre esse poder se manifesta através de agentes específicos, mas é um fenômeno de dimensão estrutural. Os grupos dominantes são beneficiados em termos de credibilidade epistêmica e podem, com isso, controlar as ações e falas de membros de outros grupos, descredibilizando seus testemunhos com base em

concepções compartilhadas de preconceito de identidade (*identity prejudice*). Trata-se do preconceito que torna a palavra do sujeito menos importante devido ao seu pertencimento a determinado grupo social. Assim origina-se a “injustiça epistêmica testemunhal”: um falante recebe credibilidade deficitária devido ao preconceito de identidade do ouvinte. O problema é que o preconceito do ouvinte não se manifesta abertamente na rejeição da validade das afirmações do falante, mas, antes, ocorre de forma dissimulada. Normalmente, a injustiça testemunhal aparece como parte de um conjunto mais amplo de injustiças sociais persistentes e sistemáticas que os indivíduos pertencentes a grupos destituídos de poder social, a exemplo de negros, gays e mulheres, sofrem.

No segundo capítulo, Fricker descreve o funcionamento do preconceito de identidade pela figura do ouvinte, que, ao realizar o julgamento de credibilidade, é influenciado pelo preconceito de forma implícita, o que dificulta a própria identificação da injustiça epistêmica. O imaginário coletivo preconceituoso traduz-se costumeiramente na forma de estereótipos. “Estereótipos são associações amplamente sustentadas entre um dado grupo social e um ou mais atributos” (p. 30). Ao mesmo tempo em que Fricker reconhece a importância de certos estereótipos que refletem algum tipo de generalização empírica sobre a confiança epistêmica de categorias de falantes, como uma ferramenta para garantir a espontaneidade dos julgamentos de credibilidade no dia a dia, o modo como o ouvinte julga o nível de credibilidade do interlocutor é, por vezes, intermediado por estereótipos de valência negativa, que distorcem a percepção social epistêmica. Ainda que a crença do ouvinte seja no sentido de resistência aos preconceitos, eles podem permanecer de forma residual na sua consciência devido à força do imaginário coletivo sobre o sujeito social, levando-o a descreditar epistemicamente o falante. Todavia, o erro nesse tipo de julgamento não tem apenas dimensão epistêmica, mas também ética: causa-se um dano ético primário a uma capacidade essencial dos seres humanos, qual seja, a capacidade de conhecer e de transmitir conhecimento. A dimensão primária do dano atinge a própria dignidade humana, uma vez que o erro ético tem um significado social cujo efeito é considerar o “sujeito menos que um ser humano completo” (p. 44). O dano sofrido na injustiça epistêmica tem ainda

uma dimensão secundária, pois envolve uma gama de possíveis desvantagens subsequentes à injustiça primária. O sujeito pode ser profundamente afetado em diferentes dimensões de sua vida – econômica, educacional, profissional, sexual, legal e política –, de modo a impedi-lo de desenvolver-se plenamente enquanto pessoa. É no segundo capítulo que Fricker expõe, portanto, o aspecto ético por trás das práticas rotineiras de troca de informações e conhecimentos, ou seja, que valores precedem as análises de atribuição de credibilidade ao falante e como, por meio da atitude como ouvinte, pode-se causar um dano ético ao outro.

No terceiro capítulo, Fricker situa o fenômeno da injustiça epistêmica em meio à epistemologia do testemunho. A autora se posiciona no debate entre inferencialistas e não-inferencialistas acerca da troca de conhecimento entre um ouvinte e um falante. Ela termina por defender uma posição não-inferencialista, segundo a qual o acesso ao conhecimento se dá pelo desenvolvimento da percepção crítica – uma espécie de sensibilidade testemunhal do ouvinte em relação ao falante, isto é, uma virtude epistemológica do ouvinte que o permite perceber o falante como um sujeito em que se pode acreditar. De forma análoga à tradição da ética de virtudes, que enfoca o treinamento e cultivo da sensibilidade moral, a autora entende que a virtude epistêmica do ouvinte se forma pela prática de deliberações perceptuais nas próprias experiências de trocas testemunhais. Fricker defende que assim como a percepção moral é intrinsecamente motivadora e fornece uma razão para responder moralmente a uma situação, também no caso da virtude epistêmica, a percepção do falante como digno de confiança fornece a motivação para aceitar o que ele fala: “A percepção virtuosa do interlocutor por parte do ouvinte como digno de confiança naquilo que está contando não apenas o motiva a aceitar o que ouve, mas também o justifica em fazê-lo”. (p. 77) A dificuldade dos ouvintes reside no fato de que, mesmo que afirmem não ter preconceito na base de suas crenças, ainda assim, o ambiente social em meio ao qual os julgamentos ocorrem contém inevitavelmente resíduos de preconceitos que ameaçam influenciar a recepção crítica do que se ouve e o julgamento de credibilidade do falante. O próprio treinamento da virtude ocorre no ambiente social e, por mais que o

sujeito reflita sobre a herança social que lhe é transmitida e confronte-a por meio de sua experiência individual de trocas testemunhais, há o risco de permanência de níveis de preconceito. Por isso, o ouvinte virtuoso tem de ser alguém com um tipo de abertura crítica para crenças, que possa corrigir essa influência nos julgamentos de credibilidade epistêmica.

Dando sequência à caracterização do ouvinte virtuoso, no quarto capítulo Fricker apresenta uma virtude testemunhal em particular, a saber, a virtude corretiva da justiça testemunhal. Considerando que a presença de preconceito de identidade na imaginação social coletiva é um perigo endêmico no treinamento da sensibilidade crítica testemunhal, o desenvolvimento da virtude do testemunho é fundamental para a possibilidade de reação contra tal preconceito. Por meio dessa virtude, é possível evitar que os preconceitos e estereótipos sociais distorçam a percepção do ouvinte em relação ao falante. Fricker caracteriza a consciência ou percepção crítica virtuosa como um estado de alerta reflexivo do ouvinte sobre o impacto da identidade social do falante e de sua própria identidade social. O ouvinte tem de ter consciência da mediação do poder de identidade. Embora saiba da impossibilidade de alcançar uma completa neutralidade na troca testemunhal, o ouvinte virtuoso busca corrigir e neutralizar o impacto do preconceito, revisando e reformulando o julgamento para compensar o preconceito, tendo em vista aproximar-se do ideal da ausência de preconceito no julgamento de credibilidade epistêmica. O ouvinte ideal é, então, “alguém para quem a correção de preconceitos familiares se tornou uma segunda natureza, ao mesmo tempo em que a condição de permanecer em estado de alerta para a influência de preconceitos menos familiares é uma questão de contínua reflexão crítica ativa” (p. 98). Todavia, Fricker reconhece a dificuldade em se alcançar a virtude da justiça testemunhal de forma completa, admitindo, inclusive, poder haver ambientes sociais e circunstâncias que praticamente inviabilizam o desenvolvimento da justiça epistêmica, uma vez que não se disponibilizam as ferramentas necessárias para o pensamento crítico-reflexivo, condição para a virtude.

No quinto capítulo, Fricker disponibiliza uma genealogia da virtude da justiça testemunhal. Inicialmente, ela recorre a uma

metáfora conhecida na filosofia política e reconsiderada por Bernard Williams para explicar o surgimento do conhecimento como algo que atende às necessidades epistêmicas humanas coletivas. Trata-se do cenário ficcional do estado de natureza, com base no qual Williams explica a origem da organização do conhecimento na sociedade a partir de três fatores: a) a necessidade que seres humanos têm de possuir um conjunto de verdades para sobreviver; b) a necessidade de participar de uma prática epistêmica por meio da qual a informação é compartilhada e agrupada; c) a necessidade de encorajar disposições nos indivíduos que irão estabilizar as relações de verdade. Em virtude desses três fatores, as noções de precisão e sinceridade tornaram-se virtudes fundamentais para qualquer sociedade epistemicamente organizada. Diferentemente de Williams, Fricker vê nas virtudes não apenas um valor instrumental, mas um valor intrínseco. Além disso, enquanto Williams enfoca prioritariamente o papel do falante no surgimento das virtudes da sinceridade e da precisão epistêmica, Fricker salienta a importância do ouvinte para a construção da relação de confiança epistêmica e, conseqüentemente, para a própria construção coletiva e estável do conhecimento. Isso depende não apenas das virtudes da precisão e da sinceridade do falante, mas da virtude da justiça testemunhal do ouvinte. Fricker explica então a constituição da virtude da justiça testemunhal: uma virtude de caráter híbrido, intelectual e ética. A virtude da justiça epistêmica não objetiva apenas contribuir para a estabilidade do conhecimento coletivo, ou seja, para um conjunto de “verdades” epistêmicas que possam guiar a vida dos indivíduos em sociedade. Ela serve também ao ideal da justiça por constituir-se como uma defesa ética contra a injustiça testemunhal. Fricker distancia-se, assim, da distinção aristotélica entre virtudes intelectuais e éticas, salientando que não basta “ensinar” a virtude intelectual, mas sim praticá-la para que sua força motivacional seja adquirida pelo sujeito.

No sexto capítulo, Fricker retoma o problema do dano da injustiça epistêmica para o indivíduo na forma do conceito de “objetificação”, extraído da teoria feminista. Há uma tendência de que grupos excluídos do controle do poder de identidade, suscetíveis a déficits injustos de credibilidade, sejam excluídos

epistemicamente, isto é, sequer sejam perguntados por informações. A consequência é o silenciamento de tais grupos de duas formas: a) o preconceito do ouvinte aplica-se anteriormente à troca potencial de informações, sendo que o falante nem tem seu testemunho solicitado; b) priva-se o falante de um certo tipo fundamental de respeito enquanto sujeito racional, demovendo-o da categoria de sujeito epistêmico ativo para a de mero objeto passivo, receptáculo de informações. Desse silenciamento surge o que Fricker denomina de “objetificação epistêmica” (p. 133). A gravidade do dano causado pela injustiça testemunhal atinge o estatuto racional e epistêmico do indivíduo, excluindo-o da prática cooperativa de produção de conhecimento. Ele deixa de ser um conhecedor.

Tendo caracterizado a injustiça testemunhal nos capítulos precedentes, Fricker aborda, no sétimo capítulo, a segunda forma de injustiça epistêmica: a hermenêutica. Em sua constituição, a injustiça hermenêutica assemelha-se à injustiça testemunhal, levando Fricker a dedicar apenas um capítulo para sua explicação. Basicamente, a injustiça hermenêutica consiste na incapacidade do falante em comunicar sua experiência, uma vez que lhe faltam no contexto histórico-social os conceitos e elementos necessários para dar sentido à sua vivência. Há, portanto, uma lacuna hermenêutica que não permite ao indivíduo ou ao grupo tornar sua experiência inteligível diante de outros. Por serem mal-entendidos, esses grupos são deixados de lado na estruturação epistemológica, o que impossibilita o próprio auto-entendimento. Essa injustiça resulta em desvantagem cognitiva e marginalização hermenêutica de grupos, que terminam por participar de forma desigual das práticas pelas quais significados sociais e entendimentos coletivos são constituídos. O conjunto de significados sociais é efetivamente criado para manter as experiências desses grupos marginalizados obscurecidas. Desse tipo de marginalização resulta o preconceito de identidade estrutural (*structural identity prejudice*), que também possui uma dimensão ética: “o que é errado nesse tipo de marginalização hermenêutica é que o preconceito estrutural que ela causa nos recursos hermenêuticos coletivos é essencialmente discriminatório” (p. 155). A partir disso, Fricker define a injustiça hermenêutica: “a injustiça de ter alguma área relevante da

experiência social obscurecida pela falta de entendimento coletivo devido à marginalização hermenêutica” (p. 158).

De forma semelhante à injustiça testemunhal, a injustiça hermenêutica tem danos primários (exclusão da participação do sujeito na produção e distribuição do conhecimento) e secundários (seus efeitos atingem amplamente a vida do indivíduo, impossibilitando-o de se auto-compreender). Além disso, analogamente à injustiça testemunhal, a hermenêutica pode ser corrigida através da virtude híbrida da justiça hermenêutica, cuja forma é de uma sensibilidade reflexiva alerta para o fato de que a dificuldade que o interlocutor tem de comunicar algo inteligível resulta da lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos. Nesse sentido, Fricker sugere que o ouvinte virtuoso sabe escutar mais aquilo que não é dito, do que o que é propriamente dito, gerando um cenário pró-ativo de inclusão hermenêutica, abrindo, assim, um caminho frente à injustiça hermenêutica.

A partir do exposto nos capítulos da obra, resulta clara a importância das duas virtudes de caráter híbrido na eliminação das injustiças de cunho epistêmico. Porém, pode-se questionar se tais virtudes individuais, que constituem o centro da proposta de Fricker no combate à injustiça epistêmica, seriam de fato suficientes. Em outras palavras: seriam as virtudes efetivas diante da normalidade e invisibilidade da injustiça epistêmica profundamente enraizada no imaginário coletivo? Fricker tem ciência de uma certa limitação das virtudes epistêmicas, pois, no capítulo introdutório à obra, admite que só virtudes individuais não são suficientes para combater práticas de injustiça. Ao mesmo tempo, Fricker sustenta que embora do ponto de vista da mudança social as ações de justiça epistêmica individuais possam ter pouco efeito, “do ponto de vista da virtude do ouvinte individual, para não mencionar a experiência individual de intercâmbio do falante, é justiça suficiente” (p. 175). Com isso, Fricker destaca a relevância das experiências pontuais de justiça epistêmica para os envolvidos, ainda que isso não seja suficiente para a mudança social e política no contexto mais amplo. Porém, Fricker não especifica qual deveria ser o formato das medidas políticas coletivas e qual sua relação com as ações virtuosas individuais. Ela apenas sugere, nas páginas conclusivas de *Epistemic*

*Injustice* (p. 176-177), que as virtudes devem ser estendidas para as instituições, ao invés de constituírem somente atributos individuais.

Apesar dessas sugestões de Fricker, permanece em aberto a questão da efetividade das virtudes da justiça epistêmica e hermenêutica contra preconceitos implícitos, estruturais e sistematizados. Preconceitos implícitos e os estereótipos a eles vinculados não estão disponíveis para o indivíduo e são reproduzidos de forma não-consciente. Pode-se dizer que há uma espécie de lacuna hermenêutica do preconceito implícito no sujeito individual, que não lhe permite ativar a percepção crítica. Em outros termos, falta ao indivíduo as ferramentas para detectar o preconceito implícito que forma o imaginário coletivo e o ambiente social no qual se encontra e, por conseguinte, prevenir sua influência no julgamento de credibilidade epistêmica. Desse modo, ele não pode se distanciar do preconceito quando está na posição de ouvinte e tem de realizar um julgamento de credibilidade do falante. Nesse sentido, é questionável se a percepção reflexiva e a sensibilidade moral do agente virtuoso individual conseguem alcançar o preconceito implícito. Para dar visibilidade aos preconceitos implícitos em meio ao imaginário social coletivo e constitutivo do sujeito é necessário um movimento coletivo, que conte com discussão e compartilhamento de experiências de diferentes sujeitos.

De forma análoga, no caso do preconceito estrutural que configura a injustiça hermenêutica, Fricker pontua que seu desencadeamento não se dá por um sujeito específico em relação a outro. Mas, para combater essa prática estrutural, a autora enfoca a ação do sujeito virtuoso individual. Um esforço individual do ouvinte em tornar inteligível a tentativa de comunicação do interlocutor pode não sortir efeito sob uma forma de marginalização sistemática sustentada estruturalmente. Por isso, talvez fosse mais adequado pensar uma estratégia de transformação das instituições por meio das quais a marginalização é sustentada e reproduzida. Dessa forma, a virtude da justiça hermenêutica que objetiva corrigir lacunas de sentido só seria efetiva quando pensada na ação conjunta de indivíduos.

Essa é também a preocupação de Alcoff, ao questionar se o tipo de preconceito que Fricker tem em mente, a saber, “o

preconceito de identidade que opera via imaginário coletivo, por meio de imagens associadas e conotações relativamente inconscientes” (ALCOFF, 2010, p. 132), pode encontrar um antídoto bem-sucedido em uma prática consciente. Ainda conforme Alcoff, seria uma prática volitiva de auto-reflexão suficiente para neutralizar um preconceito não-volitivo? Para a autora, uma concepção de virtudes constituiria uma ferramenta apenas parcialmente efetiva contra a injustiça testemunhal, necessitando-se de mecanismos como uma “extensiva reforma educacional, projetos mais sérios de ação afirmativa” que auxiliem a corrigir os preconceitos de identidade construídos sobre narrativas (ALCOFF, 2010, p. 132).

Em resposta à Alcoff, Fricker (2010) reafirma a validade da auto-reflexão crítica dos indivíduos que desenvolvem as virtudes da justiça epistêmica para a neutralização do preconceito nos julgamentos de credibilidade. Essa reflexão, no caso da consciência do preconceito, assume a forma de um mecanismo de auto-regulação de estereótipos prejudiciais por meio de um estado de alerta para os sinais presentes em situações nas quais se pode agir erradamente segundo preconceitos. Esse estado de alerta é ativado por sentimentos negativos como o da culpa resultante de cometer erros ao se seguir estereótipos. Quando o preconceito não é consciente, Fricker (2010, p. 165) admite que o acionamento do estado de alerta “tem de vir de alguma fonte externa, como uma sanção institucionalizada ou um desincentivo para a prática do preconceito. Aqui, o que guia a auto-regulação não será a consciência, mas alguma forma de auto-interesse”. Nesse sentido, fica clara que o funcionamento adequado da virtude epistêmica depende de políticas institucionalizadas contra os preconceitos implícitos.

Outra observação pertinente à problematização da atividade de produção de conhecimento na sociedade é sua vinculação às práticas de opressão. Fricker analisa o problema da injustiça, mas apenas brevemente faz referência à opressão que costuma estar relacionada à injustiça social persistente e sistemática derivada da desigualdade estrutural de poder entre grupos sociais. Em *Epistemic Justice*, Fricker afirma que em determinados contextos sociais, o

poder construtivo da injustiça testemunhal é tão forte que aumenta de forma severa os danos primários, constituindo um momento de “construção social que restringe quem a pessoa pode ser” (p. 58). Juntamente com os danos secundários, tem-se então uma injustiça que atinge profunda e amplamente a vida psicológica e prática do indivíduo. Quando essa injustiça é persistente e sistemática, ela assume a face de opressão. Assim, embora não trate extensivamente do tema opressão, das considerações de Fricker sobre a exclusão do sujeito enquanto agente racional capaz de participar do processo de produção de conhecimento e sua marginalização por meio da impossibilidade de comunicação de experiências obscurecidas resta clara a possibilidade de configuração da opressão.

Nesse sentido, pode-se aproximar a discussão que Fricker apresenta do caráter destrutivo da injustiça epistêmica com a análise da opressão realizada por Cudd em *Analyzing Oppression* (2006). Cudd aborda o funcionamento da opressão de grupos sociais através de preconceitos baseados em estereótipos e entende a opressão como um tipo de “dano institucionalmente estruturado e perpetrado em grupos por outros grupos, usando forças materiais e psicológicas diretas e indiretas que violam a justiça” (CUDD, 2006, p. 26). Grupos vítimas de opressão são constrangidos e coagidos injustamente por práticas e normas institucionalizadas. As forças materiais da opressão são a violência física e a privação econômica; elas afetam o bem-estar material do indivíduo sujeito à opressão. As forças psicológicas da opressão correspondem a mecanismos afetivos e cognitivos de manipulação, por exemplo, a formação de estereótipos; elas atingem o indivíduo em seu estado mental e emocional, constituindo negativamente a imagem que o indivíduo tem de si mesmo. Ambas as forças geram dependência e suscetibilidade por parte do sujeito oprimido, levando-o, muitas vezes, a ser aquiescente com sua condição e a reforçar a situação de opressão do grupo em que se encontra. Ainda que seja sempre o indivíduo a vítima direta da opressão, as consequências se estendem para todo o grupo, dificultando a possibilidade de resistência.

É nesse sentido que Fricker também entende os danos ocasionados ao indivíduo pela marginalização hermenêutica sistemática, que restringe e reduz a possibilidade de auto-compreensão de certos grupos sociais em posição de desigualdade

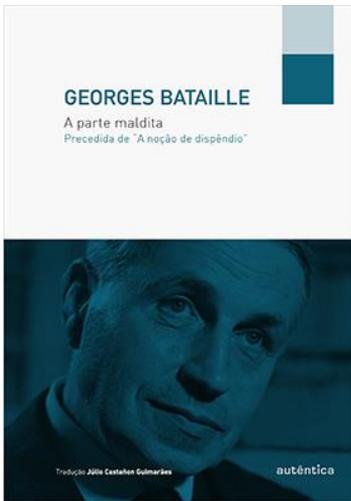
de poder. O impacto do empobrecimento hermenêutico derivado da marginalização é coletivo, resultando numa desvantagem cognitiva de todo um grupo perante o outro. A falta de habilidade para que os indivíduos do grupo dêem sentido às suas experiências os afeta constitutivamente, limita sua capacidade de resistência e sustenta a validade do mecanismo da marginalização. Tem-se, assim, na injustiça testemunhal e na hermenêutica uma forma de opressão.

Pelo exposto, tem-se que, apesar dos pontos críticos relacionados a uma abordagem baseada em virtudes, *Epistemic Injustice* é obra de grande valor filosófico e prático por discutir um problema original, a saber, o da injustiça epistêmica, e proporcionar instrumentos para repensar as práticas epistêmicas de modo a torná-las mais justas.

### Referências

- ALCOFF, Linda Martín. Epistemic Identities, *Episteme*, v. 7, n. 2, p. 128-137, 2010.
- CUDD, Ann E. *Analyzing Oppression*. New York: Oxford, 2006.
- FRICKER, Miranda. *Replies to Alcott, Goldberg, and Hookway on Epistemic Injustice*. *Episteme*, v. 7, n. 2, p. 164-178 2010.
- LOVIBOND, Sabina. Review on Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing. *Philosophy*, v. 84, n. 1, p. 147-151, 2009.





BATAILLE, Georges. *A parte maldita, precedida de "A noção de dispêndio"*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

Anderson Barbosa Camilo (UFOP)

*A parte maldita* de Georges Bataille, recém-publicado pela editora Autêntica, se inscreve na abordagem sobre o princípio da perda, do *dispêndio*, do consumo improdutivo, inserido na tensão com a lógica da acumulação e da utilidade do mundo prático. Ele ocupa um lugar privilegiado na obra de Georges Bataille por concentrar, em um único volume, o desdobramento de muitos conceitos principais no pensamento do autor, a saber, os conceitos de *dispêndio*, *excesso*, *sacrifício*, *luxo*, *sagrado*, entre outros. Segundo o próprio autor, foi um trabalho que exigiu dezoito anos de pesquisa e reflexão (p. 39), sendo elaborado na efervescência do entre guerras e da segunda grande guerra mundial, tendo como data de publicação o ano de 1949.

*A parte Maldita* é dividida em cinco partes e, para Bataille, se constitui como um ensaio de *economia geral*, ou seja, uma tentativa de representar o mundo em seu conjunto, em termos *gerais*, distanciando-se da explicitação da *economia isolada* que visa a proeminência da produção, do lucro e da acumulação. O que o autor põe em jogo é um modo de representação do mundo articulado em torno do problema do destino da energia que circula na superfície terrestre, que para Georges Bataille é o modo *dispêndioso*, de modo que o autor passa para uma análise econômica de como a humanidade lida, e lidou, com as riquezas segundo a faceta do *dispêndio*.

Nessa perspectiva, vemos que na primeira parte de *A parte maldita*, dedicada ao desenvolvimento do conceito de *dispêndio*, o movimento da energia do globo desemboca numa realização inútil, apesar das atividades eficientes da humanidade em prol da resolução das dificuldades materiais imediatas. A eficiência das obras humanas é ultrapassada por uma inutilidade que advém do movimento dispendioso da energia terrestre, pois a terra recebe mais energia do que precisa, “o sol dá sem nunca receber” (p.50), “a energia está sempre em excesso” (p. 46), os organismos utilizam uma energia excedente para crescer (p. 49), e esse excedente que transborda a eficiência da utilização, para crescimento ou produção, precisa ser despendido, “é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico” (p. 45). Para o autor, o modo mais catastrófico de dilapidar a energia e os recursos excedentes estaria expresso na empresa da guerra (p. 46-47).

Segundo Georges Bataille, encarar o mundo dessa forma é encará-lo em seu conjunto, vê-lo como princípio e como última etapa do movimento da energia que nos circunda, vê-lo enquanto gasto transbordante. Bataille afirma que “a história da vida sobre a terra é principalmente o efeito de uma louca exuberância: o acontecimento dominante é o desenvolvimento do luxo, a produção de formas de vida cada vez mais onerosas” (p. 53).

Há três coisas que se passam na vida dos seres mais onerosos, os seres humanos e os animais, que expressam o dispêndio que circula na superfície da terra: a manducação, a morte e a reprodução sexuada (p. 53-54). A manducação dos seres por outros seres, o ato de comer, implica no gasto da vida, na consumação e na mostra da efervescência do que é vivo e animado, e nos lembrando de Blake, Bataille afirma que um exemplo disso é o tigre. “Na efervescência da vida o tigre é um ponto de extrema incandescência” (p. 54).

Em todo o caso, “a manducação traz a morte” (p. 54). A morte é a forma mais aguda do *dispêndio* (p. 54). A morte como etapa final, ou de transição, que expressa o ápice daquilo que se gasta, uma vez que “a morte reparte no tempo a passagem das gerações” (p. 54). A reprodução sexuada também é considerada um grande gasto, pois ela é “um dos grandes desvios luxuosos que asseguram a consumação intensa da energia” (p. 54). Nos animais

ela é “ocasião de uma súbita e frenética dilapidação dos recursos de energia” (p. 55). Nos seres humanos, a sexualidade, livre da finalidade de reprodução, ou não, “faz-se acompanhar [...] de todas as formas possíveis de ruínas, faz apelo à hecatombe dos bens – em espírito, à dos corpos – e [...] reúne o luxo e o excesso despropositados da morte” (p. 55).

Mas, como afirmamos anteriormente, isso é encarar o mundo sob o seu conjunto, vendo-o como excesso que se agita violentamente num movimento dilapidatório. Segundo Bataille, esse modo de perceber a realidade é recusado pelo ponto de vista particular, que se relaciona com as riquezas e a energia segundo uma lógica da utilidade, do acréscimo, não da perda que de nada faz uso, do gasto pelo gasto. Em suma, do ponto de vista *geral* se coloca o problema do *excesso* (p. 58), segundo o qual o fim último é o dispêndio desse excesso, enquanto que do ponto de vista *particular*, o problema é colocado em termos de *falta* de recursos (p. 58), e de preocupação pelo acúmulo e o crescimento para responder a essa falta. Portanto, a preocupação do ponto de vista *particular* coloca-se na recusa do movimento dispendioso da vida, não leva em conta o ponto de vista *geral*: “o que a *economia geral* define, antes de tudo, é um caráter explosivo do mundo” (p. 59).

Para Bataille, a humanidade quis ignorar, sob a lógica do lucro e da produção, o movimento transbordante e dispendioso que anima as formas de existência no globo terrestre. Foi um ato que se intensificou ao longo da História, na medida em que a humanidade desenvolvia diferentes meios para utilizar a energia e as matérias presentes para melhorar sua sorte na terra (p. 45-46). No entanto, para o autor, o homem ao ignorar a turbulência do mundo, de forma nenhuma afeta a realização final do movimento dispendioso (p. 45-46). Bataille assume a importância da utilização da energia e das riquezas em atividades produtivas, mas afirma que o homem não é somente aquele ser necessitado que busca, por exemplo, nas comunidades arcaicas, a aquisição para sanar suas dificuldades materiais em meio à natureza, ou aquele da era capitalista, para o qual o lucro e a produção tornam-se os ideais de toda e qualquer atividade. O que percebemos em *A parte maldita*, segundo o autor, é que a turbulência do movimento dispendioso também faz parte do homem: “O movimento geral de exsudação (de dilapidação) da matéria viva o anima, e ele não poderia interrompê-lo; até mesmo,

no ponto mais elevado, sua soberania no mundo vivo o identifica a esse movimento; ela o consagra, de modo privilegiado, à operação gloriosa, ao consumo inútil” (p. 46).

Portanto, o que Georges Bataille traz na primeira parte do livro são tais reflexões, sobre os modos em que a humanidade lida com as riquezas. Por um lado, seguindo um modo que obedece à lógica da produção ocasionada, pelo menos nos estágios iniciais da humanidade enquanto civilização, à *necessidade*; e, por outro lado, seguindo um modo que obedece ao próprio movimento dilapidatório que circula na superfície do globo. Se o modo de se relacionar com as riquezas for somente pela via do lucro, da aquisição e da utilidade, ignorando o consumo não ligado à produção, haverá o excedente de qualquer forma, e nada afetará no movimento dispendioso, que é inegável e incontornável: “O sentimento de uma *maldição* está ligado a essa dupla alteração do movimento que a consumação das riquezas exige de nós [...] No momento em que o *acréscimo* das riquezas é maior do que nunca, ele acaba de adquirir a nossos olhos o sentido de *parte maldita* que, de qualquer forma, sempre teve” (p. 57).

Com relação às outras seções de *A parte maldita*, podemos afirmar que Georges Bataille faz uma análise das relações das sociedades humanas no que concerne às riquezas, desde as sociedades arcaicas até as sociedades envolvidas no entrave ideológico entre comunismo e capitalismo no pós-guerra. Nessa medida, Bataille afirma que o modo em que as sociedades lidam com os excedentes de suas riquezas é o que lhes caracteriza (p. 106-107). No âmbito econômico, o excesso não necessariamente é despendido por uma sociedade: “Se há excesso de recursos em relação às necessidades [...], esse excesso nem sempre é consumido inutilmente. A sociedade pode crescer, sendo então o excedente deliberadamente reservado para o crescimento” (p. 63). Se a sociedade dilapida seu excesso, ela é de *consumação*, se a sociedade volta seu excesso para algo que tem uma utilidade, ela é de *empreendimento* (p. 63).

Nesse sentido, na segunda parte do livro, Bataille aplica à sociedade asteca suas asserções teóricas sobre o dispêndio e o modo de lidar com as riquezas e os excedentes, tomando-a como exemplo de uma sociedade de consumação. Sua cultura está nos antípodas da nossa cultura ocidental capitalista, sua preocupação em consumir

não é menor do que a nossa em adquirir (p. 64). O autor analisa várias facetas da consumação na sociedade asteca, como o sacrifício humano e animal, as oferendas, as guerras e a violência ligada à destruição (p. 64-74).

Ainda na segunda parte de *A parte maldita*, Bataille aborda outra sociedade como um tipo de sociedade de consumação: os antigos índios do noroeste norte-americano. Nessa análise, o autor toma como principal elemento de prodigalidade dessa sociedade o fenômeno do *potlatch* (p. 79-85). Bataille retoma aqui o estudo de Marcel Mauss intitulado *Ensaio sobre o dom – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, acerca do *potlatch*, da troca de dádivas que envolvia membros de uma mesma tribo, ou que também poderia envolver chefes de tribos rivais. Conforme Georges Bataille, de modo geral, o fenômeno do *potlatch* se caracteriza como um desafio em que uma tribo desafia outra numa troca de dádivas, que se constitui numa perda suntuária de riquezas por parte daqueles envolvidos no desafio. O fenômeno do *potlatch* ocorria analogamente com os ritos de passagem. Nele há um doador que *doa*, sem reservas, uma parte considerável de suas riquezas para um donatário, com a finalidade de promover a humilhação, e nessa medida instaurar um desafio, obrigando o donatário, que recebeu a dádiva do doador, a retribuir com uma maior quantia o gesto da dádiva. A ostentação advém sob a forma da dilapidação, do gasto sem regateio (p.78). O poderio está ligado à vontade de perder (p. 81). Para Bataille, o *potlatch* é a expressão do movimento dispendioso inserido na vida dos homens, a glória que não está no domínio dos bens adquiridos e de sua crescente acumulação, mas do frenesi que põe em jogo uma dilapidação de riquezas e de energia sem fronteiras que escapa ao cálculo (p. 81).

Na terceira parte do livro, Bataille dá ênfase às sociedades de empreendimento, tomando como exemplo a sociedade islâmica e a tibetana. A primeira como o tipo de sociedade de empreendimento militar, e a segunda como o tipo de sociedade de empreendimento religioso (p. 89-109). Trata-se aqui de evidenciar uma divergência entre os tipos de “empreendimento” que o autor aborda. Na sociedade de empreendimento militar, o que vemos como predomínio das atividades é a aquisição, o seu crescimento enquanto sociedade armada sob um ideal de conquista, tal como o Islã (p. 93-94). Na sociedade de empreendimento religioso, trata-se

do contrário do que ocorre na sociedade de empreendimento militar: é desarmada e voltada para o sagrado e para a contemplação, tal como o antigo Tibet, que recusava a possibilidade do assassinato, rechaçava o crescimento militar e o desenvolvimento técnico (p. 107-108). Para Bataille, seguindo suas asserções acerca do dispêndio, esses dois tipos de sociedade são expressões de como a sociedade humana pode lidar com seus excedentes (p. 106-107).

Vemos, na quarta parte de *A parte maldita*, uma análise da gênese do capitalismo enquanto recusa do dispêndio que retira os recursos da ordem da utilidade. Nesse momento do livro, Bataille privilegia o tema do afastamento do homem do movimento dispendioso que faz parte do seu ser, nesse sentido um afastamento de si, e entra no âmbito da razão instrumental e da coisificação do mundo. Para o autor, dialogando com a obra de Weber, o primeiro passo em direção a isso é a reforma protestante (p. 113), que trará como consequência a autonomia do mundo da produção (p. 120). Bataille passa a abordar o nascimento da burguesia e de como o mundo burguês (mundo capitalista, para o autor) recusa a predisposição ao dispêndio na medida em que se entrega às obras, às coisas a serem produzidas (p. 128-129), em que a relação dos homens com as riquezas não é mais ostentatória, mas aquisicional, excluindo a possibilidade de dilapidação (p. 129-130). Para o autor, isso está ligado às exigências das dificuldades materiais, que de toda maneira afasta o homem de sua intimidade (p. 124). A intimidade é perdida no mundo da *ação*, do agir para sanar as necessidades materiais, ou para produzir e obter um acréscimo das riquezas (p. 124-125). No final da quarta parte de *A parte maldita*, Bataille inicia uma crítica ao comunismo, pelo fato deste movimento político dar primazia à *coisa* (p. 131), na medida em que “sua atenção está naturalmente limitada ao que está aí” (p. 131). Trata-se, para Bataille, de “uma política rigorosamente realista, uma política brutal, reduzindo suas razões à estreita realidade” (p. 131).

Na quinta e última parte do livro, vemos Bataille continuar com a crítica ao comunismo e sua negação do consumo sem contrapartida. Mas, na realidade, o que Bataille pensa ao criticar o comunismo é o exemplo do comunismo russo no desenvolvimento industrial. Bataille aborda o desenvolvimento industrial, que também está inserido na sociedade capitalista, pelo viés do trabalho acumulativo com o olhar da *economia geral*, percebendo que os

homens imersos nesse desenvolvimento se resignam a gastos improdutivos (p. 139).

O autor continua em sua linha de análise interpretativa pelo modo de uso das riquezas ao abordar o comunismo russo, assim como a revolução russa. Ele os observa sob a perspectiva de mudança da economia, de uma economia dispendiosa anterior, a dos czares, para uma economia de crescimento industrial, em que os operários abraçaram a miséria do país, ou foram obrigados à isso, em prol do crescimento produtivo. E, nessa medida, conforme Bataille, se estabeleceu uma negação do uso inútil e luxuoso dos bens, sendo usadas as forças operárias e as riquezas para o desenvolvimento técnico e industrial da nação (p. 140-144). No entanto, Bataille mantém um distanciamento crítico e não se deixa levar pela inércia da crítica ao antigo regime russo, tentando pesar os prós e os contras, afirmando que a Rússia, para se igualar a outras potências, clamava por algo extremo em nível de crescimento, numa melhoria para o futuro (p. 147).

O último dado histórico analisado por Bataille em *A parte maldita* é o *Plano Marshall*. O autor vê nessa iniciativa dos Estados Unidos no pós-guerra um ato dispendioso, que extravia o princípio da economia clássica que visa o lucro e a contrapartida do que foi gasto (p. 158). Em suma, Bataille vê no Plano Marshall um ato dispendioso por não empreender em meios de produção, na medida em que os Estados Unidos emprestam dinheiro à Europa em estado de falência econômica com taxas baixíssimas. Nessa medida, tratou-se, segundo a perspectiva batailleana, de uma doação de bens ou de uma consumação de riquezas sem empreendimento (p. 160-161). Contudo, o autor deixa claro que sabe que o *Plano Marshall* se tratou de uma estratégia política para tentar evitar a adesão e a disseminação do sistema político comunista pela Europa falida, o que justifica a ação de contradizer a lei do lucro da economia capitalista (p. 161).

As teses de Bataille em *A parte maldita* geraram bastante influência no pensamento francês contemporâneo, sobretudo as suas noções de *perda* e *dispêndio* foram de grande peso para o pensamento de Foucault nos anos de 1960, em que permeava nos escritos do autor da *História da loucura* a questão da derrocada do

sujeito na contemporaneidade. Esses temas se refletem no texto de Foucault em homenagem ao primeiro aniversário de morte de Bataille, intitulado *Prefácio à transgressão*, publicado na revista *Critique* em 1963.

A problemática do dispêndio, como sendo o vértice da teoria da *economia geral*, também teve repercussão no pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas, quem dedicou um capítulo do seu livro *O discurso filosófico da modernidade* ao comentário de uma questão central no pensamento de Bataille: o problema do lugar do gasto inútil nos tempos da reificação. Esse capítulo intitula-se “Entre erotismo e economia geral: Bataille”.

O pensador francês Jean Baudrillard também comenta a questão batailleana do dispêndio em seu livro *A transparência do Mal*, na medida em que insere em *A parte maldita* o estatuto filosófico do princípio da perda para afirmar a importância do pensamento de Bataille.

Lançada no primeiro semestre de 2013, a nova edição de *A parte maldita*, publicada pela editora Autêntica, releva uma antiga edição do texto no Brasil, publicado em 1975 pela editora Imago, numa tradução de Júlio Castañon Guimarães, e que estava a longo tempo esgotada. Temos na edição da editora Autêntica a cuidada tradução de Júlio Castañon Guimarães, porém, revista e melhorada, que implicou em algumas variações dignas de menção: o termo *dispêndio*, para começar, substitui o de *despesa*, opção da antiga edição de 1975, e o termo *consumação* o de *consumo*, que Júlio Castañon havia usado na tradução da primeira edição brasileira de *A parte maldita*. Ambas modificações ratificam um sentido mais amplo e filosófico para as asserções batailleanas ao longo do livro.

Esta nova edição não contempla somente o texto na íntegra, mas compreende também uma introdução de Jean Piel acerca dessa obra batailleana, intitulada “Bataille e o mundo”. Jean Piel, pensador e escritor francês, foi amigo de Bataille e publicou originalmente esse texto na edição da *Critique* de 1963, que homenageava Bataille no primeiro aniversário da sua morte, juntamente com o texto de Foucault referido anteriormente.

Por fim, encontramos, após a introdução de Jean Piel, o texto *A noção de dispêndio*, de Bataille, publicado originalmente no

ano de 1933 na revista *Tel Quel*. Trata-se de um ensaio em que o autor, pela primeira vez, se volta para o tema do dispêndio, da utilidade e do excesso. Nesse texto de 1933, Bataille ainda não utilizava as noções de *economia geral* e *economia restrita*, mas já encontramos nele muitos dos conceitos que aparecerão desenvolvidos no escrito de 1949. Ou seja, temos na atual edição de *A parte maldita* publicada no Brasil os dois principais textos de Bataille acerca da problemática do dispêndio e do excesso, cuja leitura é indispensável para quem pretende pesquisar sobre o tema.



TRADUÇÕES

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



LUCIEN LÉVI-BRUHL  
**A TEORIA DO ESTADO EM HEGEL**

**Tradução de Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa**  
Professor da UNICAP/PE

Natal (RN), v. 20, n. 33  
Janeiro/Junho de 2013, p. 653-671

**Princípios**  
Revista de filosofia  
E-ISSN: 1983-2109

I. Hegel expôs sua teoria do Estado na terceira parte da *Filosofia do Direito*, obra que data de seus primeiros anos de sua estadia em Berlim. As obras do primeiro período de sua vida já contêm a maior parte de suas idéias políticas, e a *Enciclopédia*, nos apresenta uma primeira exposição da teoria do Estado. Todavia, não podemos seguir aqui a evolução do pensamento de Hegel; limitaremos-nos à forma mais desenvolvida que ele a deu, e que tem sido considerada ordinariamente como definitiva. Gostaríamos assim, de ofertar uma simples exposição desta teoria do Estado, não sob a forma de uma demonstração, no sentido hegeliano do termo. Para reproduzir fielmente esta demonstração, seria indispensável empregar o vocabulário de Hegel, que é atualmente uma língua morta, e que nunca foi dotado uma língua clara. Seria indispensável, igualmente, remontar, não apenas à teoria geral do direito, da moralidade e da sociedade civil, mas aos próprios princípios da filosofia hegeliana em seu conjunto. Os limites que nós nos impomos não permite tal empreendimento. Sem, pois, desconhecer o vínculo lógico que une a teoria do Estado ao resto da doutrina, nós não nos prenderemos em deduzir metafisicamente [sua teoria do Estado] dos dados primitivos do sistema. A este preço, podemos ensaiar transpor a peculiar terminologia hegeliana em linguagem filosófica ordinária, respeitando, em tudo, a seqüência e o encadeamento das idéias.

Num prefácio datado de 1820, Hegel definiu claramente seu objeto e seu método. Ele pretende dar a doutrina do Estado uma forma científica. Todas as verdades que compõem esta doutrina, afirma, são conhecidas, e desde longo tempo. A obra da ciência (ou da filosofia, o que para Hegel é o mesmo): a obra da ciência é de coordená-las, de conduzi-las ao seu princípio e de lhes mostrar a

sua razão imanente. Até aqui os filósofos que têm tratado da política caíram num erro comum, que falsifica totalmente suas teorias. Eles imaginam que têm estabelecido *o que deve ser o Estado* – e, fazendo-o, apenas podem, naturalmente, exprimir seus sentimentos pessoais, mais ou menos verossímeis, e nunca, definitivos. E, enquanto tal, apenas como conjectura e não ciência. Mas, o Estado existe, ele está dado na realidade concreta e viva: é aí que se precisa estudá-lo, compreendê-lo e reconduzi-lo ao seu princípio. Examine, diz Hegel, a filosofia da natureza. Ela trata de pesquisar o que a natureza deveria ser? A ideia apenas parece absurda: a natureza é, e toda a obra da ciência consiste em descobrir as leis subjacentes aos fenômenos, e à penetrar até a ideia que é a essência das coisas. Ora, o que a natureza é na ordem física, o Estado é na ordem moral. Ainda aqui é absurdo imaginar uma realidade ideal distinta da realidade dada, a qual esta deveria se conformar. O Estado como a natureza, apenas pode ser o que é; como ela, ele é necessário e divino. “A filosofia – afirma Hegel – é a descoberta e a dedução do racional, - isto é, a inteligência do que é presente e real, - e não a construção de um para além que apenas é o erro de um raciocínio incompleto e vazio. Assim meu objeto é simplesmente compreender e expor o Estado como um ser racional em si (como uma forma da razão ou da ideia). Se a filosofia quisesse ensinar “o que o Estado deveria ser” ela sempre chegaria demasiado tarde. A ciência política segue a história, ela não a precede. Ela sistematiza o que é, e frequentemente o que vai cessar de ser. “A coruja de minerva somente alça vôo ao cair do dia”. As concepções políticas dos filósofos refletem frequentemente o passado, mas frequent o presente, mas nunca o futuro.

O método de Hegel não é menos *a priori*. É a dialética absoluta, o método que segue dedutivamente e passo a passo, a marcha do ser ou da Ideia através das formas que ela assume. O Estado é uma destas formas, e das mais altas. “O Estado, afirma Hegel, é o racional em si e para si. Esta unidade substancial é um fim em si absoluto. Ela tem o direito supremo em face dos indivíduos, cujo primeiro dever é – o de serem membros do Estado”. E Hegel acrescenta com uma clareza que não lhe é comum: ao se confundir o Estado com a Sociedade Civil, e se o considera como instituído para garantir a liberdade das pessoas e a segurança das

propriedades, então é o interesse dos indivíduos que lhe será seu fim último, e por conseqüência será lícito aos indivíduos ser ou não-ser membro de um Estado. Todavia, o Estado é a realidade absoluta: e o indivíduo apenas tem objetividade, verdade e moralidade, enquanto é membro de um Estado. E isto é claro, Hegel tem pressa em fazer-se separar das definições que se distanciam da sua. Que não se opõe a origem histórica do Estado, ou antes, dos diferentes Estados. O estudo desta evolução pertence à história, que procura expor os fatos particulares, tais como eles ocorreram. A filosofia (ou ciência) apenas versa acerca da ideia do Estado em si. Rousseau teve o mérito de atingir esta distinção, e de proceder, como convém, *a priori*. Apenas ele errou, e mesmo ele, ao fazer repousar o Estado sobre o acordo das vontades individuais, sobre um *contrato*. As vontades contratantes seriam, pois logicamente anteriores ao Estado que lhes deveria sua existência. É isso o que Hegel não pode admitir. Nada mais contrário, segundo ele, à divindade, à majestade, e a autoridade absoluta do Estado. A essência do Estado é antes de tudo vontade, mas não a vontade consciência, finita, falível dos indivíduos. É uma vontade metafísica – parecida, nisto, mas apenas nisto, a que Schopenhauer designa com este nome, - é uma vontade que não se distingue da razão absoluta, da Ideia, numa palavra, de Deus. Que os indivíduos o compreendam ou não, a queiram ou não, o Estado existe, pela razão suprema das coisas, assim como a natureza. “O Estado, afirma Hegel, é o espírito, enquanto ele se realiza como consciência no mundo, de modo que a natureza é o espírito, enquanto ele se realiza sem consciência, como o *Outro de si*, como o espírito entorpecido.... é a marcha de Deus no mundo, que faz com que o Estado exista. Seu fundamento é a potência da razão realizado-se como vontade... não se faz necessário colocar diante dos olhos tal ou qual Estado particular, tal ou qual instituição, mas é preciso considerar em sua essência a Ideia, este Deus real. Todo Estado, qualquer que seja, participa desta essência divina. Os defeitos e os vícios de um Estado não devem levar ao desconhecimento de sua natureza. O Estado não é nunca uma obra da arte humana: apenas a razão, a Ideia pode produzi-lo. Do mesmo modo que o homem mais repugnante, doente, disforme, criminoso é ainda um homem; igualmente o Estado, o mais imperfeito e corrompido guarda ainda

sua característica divina. Também a inteligência completa do Estado, não é coisa de todo fácil. Sem dúvida, quando a teoria tem composto um tecido de abstrações, quando o pretendido corpo político é uma máquina construída ao prazer pelo raciocínio e da imaginação, o entendimento que é o autor se reconhece sem pena. Mas, que o Estado em sua essência é difícilimo de penetrar! É “o mundo que o espírito se faz”. Quantas vezes, afirma Hegel, nós não falamos da sabedoria de Deus na natureza! E o mundo da natureza física não é certamente superior ao mundo moral. Tanto pois, quanto o espírito prevalece sobre a matéria, o Estado prevalece sobre a natureza. É preciso venerar o Estado como um Deus terrestre (a expressão de Hegel: um terrestre divino, é construída a partir do célebre dito de Goethe: o eterno feminino).

De todas estas fórmulas, cuja maior parte são obscuras e algumas das quais surpreendentes, o pensamento se liberta claramente. O Estado, segundo Hegel, existe para si em virtude de uma necessidade natural, que ele chama divina. O Estado não tem pois necessidade, para se fundar, do consentimento dos indivíduos, nem de nenhum contrato. Ao contrário, em lugar do Estado existir para e pelos indivíduos, são os indivíduos que existem para e pelo Estado. E, precisamente porque o Estado está bem acima da vontade e da arte humana, é impossível ao nosso espírito de lhe desmontar peça por peça, como algo mecânico. Para o compreender, é preciso proceder não pela análise, segundo os familiares procedimentos de nosso entendimento, mas pela síntese, como progresso da própria Ideia. Assim, se justifica a dialética hegeliana, pela natureza de seu objeto.

A natureza do Estado uma vez definida, Hegel deduz sucessivamente: 1º a organização interior do Estado; 2º as relações dos Estados entre si; 3º a lei geral da história universal.

1º Que absurdo que nós não tenhamos dito e ou escrito algo acerca da Constituição! Os teóricos têm desgostado de toda especulação deste gênero os homens sérios, e, sobretudo, os homens de governo. Hegel neste ponto se deleita de melhor atingir tal objetivo. Montesquieu, afirma, deu a idéia da separação dos poderes. Nada mais exato, contanto que se lhes conceba como conspirando contra a unidade vivente do Estado. Mas, visualizá-los como realmente independentes, e, sobretudo supor entre eles um

antagonismo, os representar se limitando e se combatendo uns aos outros, é permanecer na abstração, e por consequência, no que é falso. Erro funesto, que a Revolução francesa tem dado mais de um exemplo. Alternadamente o poder legislativo e o poder executivo tem se devorado um ao outro. Em realidade, os três poderes não se combatem, mas, ao contrário se unem. Igualmente, qual a constituição é a preferível: aristocrática, democrática ou monárquica? Questão inútil. Não se trata, como sabemos, de procurar o que deveria ser, mas antes de compreender o que é. Pois, o Estado, em sua evolução, ultrapassou o estágio onde este problema se punha. Não há nada a discutir para saber se o estado moderno será monárquico, aristocrático ou democrático. Estas três formas, que têm existido outrora nelas mesmas, apenas são momentos (ou fatores) no Estado do século XIX. Elas estão englobadas numa forma superior, mais complexa, que é a monarquia constitucional. O rei representa o fator monárquico; os conselhos do governo e os altos funcionários, o fator aristocrático. No poder legislativo, o fator democrático tem seu lugar, fortemente restringido, é verdade como veremos.

Mas, o que fará a constituição? Ainda uma questão que não se deveria colocar. Ela implica que num dado momento não haveria constituição e, por conseguinte, Estado; os indivíduos seriam isolados, sem vínculo político e justapostos como ao acaso. A suposição é absurda. Imaginem células de um organismo subsistindo sem a vida? – Há, portanto sempre uma constituição pré-existente. Não seria, portanto uma questão de *fazer* a constituição, mas antes de tudo, mais uma questão de mudar ou transformar. Esta mudança tem lugar segundo as regras constitucionais. Permanecer acreditando que se *faz* uma constituição, é voltar a cair no erro assinalado mais acima. É fundar a vida do Estado sobre as vontades individuais. A constituição tem uma origem mais alta. Ela não é a obra consciente dos homens: ela provém da própria vida da Ideia, realizado no Estado.

Todavia, Hegel não conclui disto uma multiplicidade de constituições, cuja diversidade se explicaria assaz pelas diferenças de clima, raças, religiões. Se admite-se como tipo do Estado moderno a monarquia constitucional, isto não se dá nem por considerações históricas, nem por razões de utilidade. É em virtude

de uma dedução necessária que o Estado conclui-se nesta forma, na qual as constituições menos desenvolvidas (aristocracia, democracia, monarquia) se combinam a título de simples fatores. É ainda preciso dizer que esta monarquia constitucional não repousa de modo algum sobre a soberania popular? A soberania do povo, enquanto oposta à soberania do monarca, é uma ideia falsa e confusa. O que é o povo sem o monarca e os conselhos que o rodeiam? Uma massa informe, inorgânica, sem forma própria e significação política. O verdadeiro soberano é o monarca hereditário que personifica o Estado

Sempre fiel à seu método, Hegel, para explicar esta ordem de sucessão hereditária, apenas aduz que: “Vejam o que tornou-se a Polônia, com seu *liberum veto*. Vejam que a própria Alemanha ruiu, com sua dignidade imperial eletiva”. Ele não dá por argumento, que a designação soberana pelo nascimento evita as guerras civis, o que é uma vantagem inapreciável. Ao contrário, ele reconhece que do ponto de vista da utilidade há prós e contras. Mas, ele não adentra nesta discussão. “A monarquia, aduz, não tem o direito divino, no sentido ordinário que se entende; ela tem, não obstante um caráter divino, porque ela resulta necessariamente do desenvolvimento da Ideia, que é Deus. Pouco importa segundo isto, que “Príncipes de diferentes características” segundo a bela expressão de Frederico II, se sucedam numa dinastia. Na própria pessoa do monarca reside uma majestade, por assim dizer inalienável. Ela lhe advém do fato de que ele é a encarnação do Estado, e não lhe poderia vir de alhures. Um monarca advindo da escolha popular, fundando sua autoridade sobre esta eleição, está privado da majestade de um verdadeiro rei. Dizer, como o faz Frederico II que o rei é o primeiro servidor do Estado, e, sobretudo que sua autoridade repousa sobre um contrato primitivo entre o povo e ele, é ainda um erro que promove um golpe à majestade real. Esta majestade apenas se explica na teoria hegeliana. É preciso reconhecer aqui ainda uma instituição superior em sua essência às vontades individuais e conscientes.

O soberano decide acerca da paz e da guerra. Ele possui o comando supremo das forças armadas e toda a condução dos negócios externos. No interior, ele governa com o auxílio dos ministros e funcionários. Ele é naturalmente o único juiz de suas

atitudes ao preencher os postos que ele lhes confia; mas, em geral, ele segue a ordem regular do avanço. Grande admirador de Richelieu e de Napoleão, Hegel é partidário de um governo forte e de uma centralização enérgica. Todavia, ele faz - uma notável - restrição ao regime estabelecido pela Revolução Francesa e pelo Império, de fazer negócio das liberdades comunais e municipais. “É nas comunas, diz com bastante força Hegel, que reside a força própria dos Estados. Aí, o governo re-encontra seus interesses legítimos que ele deve respeitar, e sua função se limita à vigilância”. Princípio excelente, e que foi em efeito aplicado pelo governo prussiano, ao menos nas relações do Estado e da administração municipal. Heinrich Treitschke, autor da *História da Alemanha no século XIX*, assumiu de modo pleno este ponto de vista de Hegel. Ele refuta à um regime tal como a Monarquia de Julho de pôr a liberdade onde ele não tem o que fazer, e de não colocá-la lá onde ela deveria estar. Este regime permite aos corpos políticos eleitos paralisar, falsear e mesmo de constranger à ação do governo, criando assim entre os poderes públicos um conflito perpétuo, contrário a essência do próprio Estado. E de outra parte, a independência das comunas não está suficientemente protegida contra a ascensão dos funcionários. Os cidadãos estão, pois envolvidos na gestão dos únicos interesses que eles conhecem bem, e pelo modo de compensação, interfere o governo na gestão dos interesses gerais que ele não conhecem bem.

Pressente-se já que Hegel não concederá ao poder legislativo um lugar proeminente. É aqui que o fator democrático intervém, mas como? Sob a alta direção, melhor dizendo, sob a alta vigilância dos dois outros. O poder legislativo compreende: 1º o príncipe; 2º os conselhos da coroa; 3º o Parlamento (Hegel emprega a expressão: os estados). A parte destes Estados é muito limitada. “Imagina-se frequentemente, aduz Hegel, que os deputados do povo ou o próprio povo devem saber melhor que ninguém discernir o que é bom para ele, e ter a melhor vontade de realizá-la. Mas, ao contrário, o povo (enquanto designado o que não é nem o príncipe, nem os funcionários) designa precisamente a parte do Estado que *não sabe o que ela quer*”. Os altos funcionários estão mais cientes das necessidades do Estado e podem melhor as fornecer, mesmo sem o parlamento. A quem serve, pois o parlamento? “Eles são,

segundo Hegel, uma garantia do bem geral e da liberdade pública de uma parte aconselhando, de outra, em sendo ocasião de uma publicidade e por consequência de um controle que trate eficazmente sobre os detentores do poder”. Todavia, não é apenas esta utilidade que os justifica. A este ponto de vista, se encontraria rápido as razões não menos importantes de suprimi-lo. É preciso, segundo o método filosófico, considerar a dedução lógica da ideia. Então, se reconhece na colaboração – sabiamente compreendida – dos parlamentos, um fator necessário da vida do Estado. Há progresso quando um Estado, no qual o soberano exerça seu poder sem controle, recebe um parlamento. É um degrau a mais de organização. Sem parlamento, a massa popular permanece inorgânica, atomística, aduz Hegel. Ora, isto é o contrário à Ideia mesma do Estado. Com o parlamento os sentimentos populares se fazem exprimir sob uma forma legal e regular: evitam-se assim os sobressaltos desta massa cega, as insurreições, as revoluções. Ele toma parte, na medida em que ele o pode, na vida do Estado.

Mas, de modo algum, Hegel adere ao sufrágio universal. “Que todos, considerados individualmente, devam ter parte nas deliberações e na decisão dos interesses gerais do Estado, porque todos são membros do Estado, e porque os negócios do Estado são negócios de todos, é uma concepção abstrata e falsa”. O Estado real e concreto não é uma coletividade de indivíduos cuja única determinação seria de serem cidadãos. De modo igual ao fato de que um ser vivo se compõe não de uma justaposição arbitrária de moléculas, mas de órgãos, que são eles mesmo vivos, também o Estado, segundo Hegel, se compõe não de indivíduos isolados, mas de membros que já são organismos: comunas, círculos, municipalidades, corporações, etc. De outro modo, o assim chamado povo apenas é uma massa informe, cujo movimento e ação permanecem necessariamente elementares e cegos. Portanto, elemento de representação do povo, no sentido o qual se quer entender esta palavra. Duas Câmaras: uma (câmara dos Lordes) representando a propriedade de terra e supondo a existência dos morgados. A outra (a câmara dos deputados) representa o elemento mutável (fortuna mobiliária). Para ser eleitor, é preciso preencher certas condições de idade e de fortuna. Para ser elegível, é preciso, igualmente ter feito provas nas funções públicas, e mostrar que

possui o *sentido da autoridade e o sentido do Estado*. Em realidade, não são os indivíduos que são representados – os indivíduos como tais não tem necessidade da representação – são os grandes interesses sociais: comércio, indústria, etc.

A eleição é algo secundário. Os representantes são quase designados de antemão por seu passado e por sua situação. Eles trazem ao governo o concurso precioso de sua experiência e de seus conhecimentos. Eis a única maneira concreta e racional de compreender a representação do povo. A eleição dos deputados “pela massa inorgânica” tem ainda, nos grandes Estados, o inconveniente de se chocar com a indiferença de um grande número de eleitores. Tem-se bem vangloriado a importância e a força de seu voto, eles nem se incomodam por ir ao escrutínio. A eleição cai então nas mãos de uma minoria. Ela não exprime mais a vontade do povo, mas aquela de um partido.

Assim constituídas, as duas Câmaras não são todo o poder legislativo. Ele permite-se seduzir em demasia. Elas são simplesmente um auxiliar, um apêndice, diz Hegel. Sua grande utilidade é dar ao grosso da nação uma educação política. Em efeito, as prestações de contas das sessões do Parlamento devem ser públicas (Hegel insiste bastante sobre este ponto, que lhe parecer ser a última palavra do liberalismo) e de sorte que toda a nação tenha conhecimento dos interesses gerais que são discutidos lá; ele tem adquirido um interesse sempre mais vivo. Os ministros podem frequentemente estarem entendidos, pois o Parlamento lhes ataca, lhes critica, lhes viram para cima e para baixo. Mas, isto é um pequeno inconveniente, posto em definitivo a última palavra lhes pertence sempre. No fundo, o Parlamento tem uma voz consultiva, não deliberativa. Ponto de conflito possível entre o Parlamento e o governo. O monarca e seus ministros recolhem a opinião das Câmaras, para se esclarecer: mas, nada os obriga a segui-la. O monarca possui um direito superior: ele personifica o Estado, o que não fazem as Câmaras. A ele pertence a decisão. “O governo não é um partido, diz Hegel, quando um estado se faz assim [enquanto partido], ele está enfermo”. Os partidos movimentam a nação, mas o governo a conduz: não um governo saído, ele mesmo da luta dos partidos, mas o governo saído da vontade do soberano hereditário e participante de sua majestade.

A imprensa é o principal órgão da opinião pública, grande força com a qual o governo deve contar, lhe desprezando quando necessário. Em que medida a imprensa deve ser deixada livre? Hegel não o diz expressamente. Ele refuta o sofisma segundo o qual toda a expressão do pensamento teria um caráter inviolável. Esta, diz ele, pode ser verdade para a ciência, não para a opinião, sobretudo para a opinião política. A provocação aos assassinatos, aos saques, à insurreição são crimes que a lei deve punir: igualmente a provocação ao desprezo dos cidadãos e o insulto lançado ao governo. Mas, qual pena? Isto depende: uma centelha lançada sobre uma pilha de pó é amplamente mais perigosa que se ela cai sobre a terra nua. Num Estado são, a má imprensa perece por si mesma.

**II.** Nós podemos ir muito mais rápido agora expondo a teoria das relações dos Estados entre si. Nós faremos tal empresa seguindo o exemplo do próprio Hegel.

No Século XVIII, Kant em particular, sonhara com uma paz perpétua e universal. Os Estados civilizados renunciariam a resolver suas querelas mediante os canhões e se submeteriam em caso de necessidade à arbitragem que preveniria os conflitos beligerantes. A Europa cristã, ao menos, seria como uma grande família. Ilusão, afirma Hegel. A guerra é necessária, pela forças das coisas; - ela é, pois, racional, dito de outra forma, divina. Ela é indispensável à saúde moral dos povos, “como a circulação dos ventos preserva os mares da corrupção que engendraria a imobilidade”. Sem ela, o povo terminaria por se anestesiar, adoecer e petrificar. Ela é a condição do progresso na história. Frequentemente os povos saem fortificados de suas guerras: por vezes, mesmo a guerra exterior é o único meio eficaz de encontrar a paz interior, e de fundar a unidade da nação. Esta visão não é dotada de uma exatidão impressionante para a Alemanha que após tantos esforços viu sua unidade se realizar numa luta contra o estrangeiro? Enfim, adiciona Hegel, a guerra tem o mérito supremo de fazer sensível aos mais cegos a fragilidade dos bens deste mundo. Tem a beleza de nos alertar para a vaidade das coisas temporais, cada um se diz sempre por sua parte “salvarei o bem que é meu”. Mas, quando esta verdade se

apresenta sob a forma brutal de espadas sobre a luz, a resignação piedosa se converte em maldição contra os conquistadores. Assim, a guerra não se justifica, segundo Hegel, pelo direito de legítima defesa: em seu pensamento, ela não tem necessidade de justificação, não sendo um mal para si. Tal ou qual guerra, sem dúvida, deve ser explicável por uma causa racional: mas, a guerra em geral, do ponto de vista filosófico, é um fator necessário da evolução da Ideia. Os Estados precisam de inimigos, é preciso que a guerra decida entre estes inimigos e aqueles. Ainda aí é uma bobagem opor o que deveria ser, a isto que é. A ciência consiste unicamente em compreender o que é, e em liberá-lo à razão.

Em outras palavras, nós temos visto que, segundo Hegel, o Estado é *a força absoluta sobre a terra*. Não há, pois tribunal ao qual os Estados possam ser submissos. Se houvesse um, quem asseguraria o respeito de suas decisões? E qual valor atribuir a julgamentos que podem ser impunemente desafiados? Entretanto, em certos casos, um estado pode intervir entre dois outros como mediador, mas com seu consentimento quando eles querem aceitar sua arbitragem. Em caso diverso, é a guerra. Todas as vezes que um estado acredita dever defender sua segurança, seus interesses e seu honra, ele é o Senhor. Acima dele não há nada. Por conseguinte, o fim que ele persegue em suas relações com os outros estados é unicamente seu próprio bem. Ele não tem que combater pela civilização, pela justiça, pela humanidade. “O princípio da justiça das guerras e tratados, diz expressamente Hegel, não é um princípio universal (filantrópico). – É o interesse do Estado, ameaçado ou lesado. Assim se dissipa a confusão que tem confundido por muito tempo as relações entre moral e política. Não se pode demandar aos estados a agir segundo as regras da moral humana. O direito do Estado é o de existir para si, pois ele é um absoluto. Esta distinção entre a moral dos indivíduos e a razão do Estado não é nova: o que é novo, é que Hegel, aqui como alhures, não se funda sobre um princípio de utilidade, mas sobre uma razão *a priori*, que para ele é uma razão de direito. De fato, afirma ele, os estados subordinam tudo, mesmo os tratados que eles têm assinados, em seu próprio interesse: e, em efeito, como não há nada acima deles, é necessário e justo que sua existência e sua prosperidade seja a única lei de sua conduta.

Posto isto, a evolução, o *progresso* da Ideia, - é, a saber, o de Deus, - se realizando através das lutas, as fundações e as quedas dos impérios, os triunfos e os desastres das nações. A guerra, a violência, a opressão são fatores necessários desta evolução. “A história universal é o último juiz”. *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*. Célebre fórmula, muito mal traduzida pela expressão bem conhecida: “a força antes do direito”. Hegel quer dizer: “Aqueles que triunfam na luta pela vida não triunfam pelo acaso: eles têm vencido por sua força, sua coragem, sua paciência, seu espírito de sacrifício e de perseverança. Eles mereceram triunfar: sua vitória mesma é a prova. Isto não é a ideia darwiniana da concorrência vital e da seleção natural? Hegel lhe confere uma forma metafísica e mesmo mística: o pensamento é análogo. “No processo necessário e racional que realiza o desenvolvimento da Ideia, diz Hegel, o povo que representa um certo momento deste desenvolvimento tem contra todos os outros um direito absoluto: e os outros são sem direito contra ele. Os povos cuja época passaram não contam na história do mundo”. Disto segue-se a ideia de uma filosofia da história fundada sobre a ideia de missão necessária de certos povos. É assim que a humanidade tem atravessado sucessivamente os períodos oriental, grego e latino. Ela está no período germânico. Do qual se segue que os povos de origem germânica tem agora um direito absoluto contra todos os outros e que os outros não tem lugar contra eles. Hegel nada aduz quando a missão germânica chegará ao fim, nem qual povo tomará seu lugar. É verdade que ele sabiamente se vetou a fazer profecias.

Se nós lançarmos um olhar ao conjunto desta doutrina, reconheceremos de imediato a ideia mestre do sistema de Hegel: a necessidade livre, a Ideia-fato, o racional-real. É sempre o mesmo possante esforço, para unir o ideal e o real, sem os reduzir um ao outro, identificando-os no ponto de vista absoluto. É muito fácil de negar, como os sensualistas, tudo o que escapa à observação empírica e de apenas reconhecer por real os fenômenos e sua sucessão. Hegel aprendeu de Platão e de Kant a se elevar à um ponto de vista superior. Sua teoria do Estado não podia ser simplesmente utilitária ou histórica. Mas, é muito fácil mesmo construir no abstrato e opor, em nome de uma lógica humana, isto que deveria ser a isto que é. Hegel, não construirá, pois sua teoria

do Estado, como Rousseau, por uma dedução de conceitos. Ele substituirá a dialética vazia e morta do entendimento pela dialética plena e viva da Ideia, isto é, da realidade absoluta, de Deus se desenvolvendo no mundo. Sua teoria do Estado forma assim, como ele mesmo aduz, a contrapartida de sua teoria da natureza.

Todavia, Hegel não criou esta doutrina com todas as peças. A construção lhe pertence propriamente, mas não é impossível encontrar os elementos que lhe fundaram. Inicialmente à ideia do Estado em si, independentemente das considerações históricas ou utilitárias, ele a deve a Rousseau, conforme ele mesmo informara. Podemos remontar mais alto ainda e assinalar uma influência que foi exercida tanto sobre Rousseau como Hegel. Todos os dois tem sofrido da atração da antiguidade clássica. É possível negar as semelhanças entre a cidade antiga e o Estado, tal como Hegel o concebe? O Estado fim supremo, acima do qual nada há, os cidadãos subordinados ao Estado, apenas tendo a moralidade por sua participação no Estado, a majestade divina, absoluta do Estado, enquanto traços do espírito antigo o mais puro, do espírito antigo antes do estoicismo. A aproximação se impõe tão bem que Hegel tem feito tudo primeiro. Ele se defende contra uma assimilação completa, tendo o cuidado de indicar por que o Estado moderno difere, segundo ele, do Estado antigo. O Estado antigo não deixa lugar ao livre desenvolvimento da personalidade: no estado moderno o indivíduo não tem unicamente deveres, mas direitos: é preciso que realizando seu dever, se encontre ao mesmo tempo seu próprio interesse e sua satisfação. “O interesse particular não deve ser posto de lado ou oprimido: é preciso que se concilie com o interesse geral: o indivíduo deve sentir-se membro do Estado: a vida mesma do Estado depende disto”. E Hegel insiste sobre este ponto: “é preciso no estado moderno, que a *consciência* e os direitos do indivíduo sejam respeitados”. Apesar destas reservas claramente formuladas, Hegel sucumbe ao lado ao qual ele se inclina: ele confere uma parte mais ampla à autoridade do Estado que aos direitos do indivíduo. Sua predição pelo ideal antigo se explica pela educação que ele tinha recebido. Durante longos anos, ele havia vivido no movimento quotidiano das obras fundamentais da antiguidade. Seu temperamento intelectual se fixa durante o período em que a Alemanha era apaixonada pelo gênio grego. É o

momento no qual Goethe escreve *Ifigênia* e Schiller os *Deuses da Grécia*. Hegel não era menos apaixonado pelo helenismo. Diretor durante os oito anos do ginásio de Nuremberg, o fundo da educação lá exercitada é, segundo ele, também o estudo aprofundado, a inteligência tão luminosa quanto possível da antiguidade. O mundo grego é, aos seus olhos, *o paraíso do espírito humano*. “Este estudo é, afirma, a melhor classe de filosofia”. Devemos nos surpreender se sua teoria do Estado lembra por demais a cidade antiga?

Os contemporâneos, como era natural, procuraram seu ponto de comparação mais próximo deles. Algo como um grito: a teoria hegeliana apenas era a glorificação – muitos dirão a adulação – da Santa Aliança e de sua política. A este momento como se sabe, a Prússia rivalizava em rigor com a Rússia e a Áustria contra tudo o que pareceria perto ou longe ao liberalismo. As teorias de Hegel parecem justificar ou encorajar esta reação. A soberania do povo tratada desdenhosamente de absurdidade, - pois, o povo é incapaz de saber o que ele quer – a majestade mística inerente à pessoa do soberano, que é, por assim dizer, o Estado encarnado: a parte tão mesquinhamente mensurada ao poder legislativo, tudo isto faz acusar Hegel de haver traduzido em estilo metafísico as teorias agradáveis aos poderosos. Esta crítica se eleva de todas as partes, e os amigos de Hegel se esforçaram para defendê-lo. No prefácio da *Filosofia do Direito*, Eduard Gans protesta vivamente contra esta interpretação. Hegel não tem reclamado, afirma Gans, das garantias que passam primeiro aos olhos dos liberais, do estabelecimento do júri e das instituições parlamentares? É verdade, mas nós temos visto como Hegel entendia estas instituições parlamentares. Esta seria antes uma Assembléia de notáveis que um verdadeiro parlamento. Ela teria o direito de opinião, antes que a função legislativa. Ela poderia sugerir qualquer coisa e não poderia impedir nada. Em uma palavra, Hegel admite um parlamento, mas ele não quer de modo algum o regime parlamentar. No fundo, aqueles que viam na doutrina política de Hegel a glorificação do Estado prussiano eram fortemente escusáveis em seu erro, se esta é una. O próprio Hegel não explicou numa lição que permaneceu célebre “a infinidade natural da filosofia hegeliana com o Espírito do Estado prussiano”? Recentemente um historiador assinalou com fineza que Hegel foi o único filósofo que fizera escola em Berlim. Leibniz que

fundou a Academia Real, não conseguiu, Fichte houvera obtido um sucesso pessoal muito grande, mas antes como orador e como patriota que como filósofo. Hegel, ao contrário, deixou em Berlim, após ele, uma brilhante geração de discípulos, e é aí pode ser o porquê o espírito de seu ensinamento seja o que por mais longo tempo perdurou. É que a afinidade que ele assinalou era real. Em sua teoria do Estado, ele rompe quase a cada página e se traí igualmente no conjunto e no detalhe da doutrina.

No conjunto, nada é mais conforme a tradição prussiana que a ideia de Estado todo poderoso, anterior e superior à todo o interesse particular e se subordinando à vontade e à personalidade dos sujeitos. Se esta teoria não tivesse existido, a Prússia teria certamente inventado por ela mesma. É, em efeito, um dos traços mais salientes de sua história, que a ideia do Estado tenha um lugar extraordinário, verdadeiramente, primeiro. Durante longo tempo, a Prússia não existia como uma nação, ela existia já como Estado. Feita de peças e pedaços, disseminados através da Alemanha, desde o Báltico até o Mosa, como podia ela durar? Quais os vínculos uniam os súditos do rei da Prússia, tão diferentes entre si por seus costumes, suas religiões e suas tradições? Este vínculo era exclusivamente político: era o Estado, majestade soberana, fim em si, como diz Hegel, e força absoluta sobre a terra.

No detalhe, os traços a revelar seriam inumeráveis. Enumerarei apenas os principais. De início o caráter místico do poder real, o príncipe sendo a personalidade moral do Estado, o Estado dizendo: “Eu quero”. Rememore-se o rei da Prússia refutando em 1849 aceitar a coroa imperial que lhe oferece o parlamento de Frankfurt. Porque a rejeitou? Sem dúvida as condições que impõe a maioria do parlamento lhe desagradaram. Mas, sobretudo, ele tem propriamente dito que não convém a um soberano receber sua coroa das mãos de uma Assembléia. Se a conseguisse num campo de batalha, é sua, pois Deus é que lhe deu a vitória. Lembre-se, como Guilherme com seu espírito ao mesmo tempo místico e positivo, reunia numa associação indissolúvel seu povo, seu exército e sua pessoa: é a ideia mesma que Hegel nos dá do soberano. Outro traço característico: não mais que Hegel, a tradição prussiana não admite a separação e limitação recíproca entre o poder executivo e legislativo. Observe-se a história tão

instrutiva das querelas de Bismarck com o parlamento prussiano antes de 1866 e após 1870 com o Reichstag. O Ministro ignora, apesar de todas as críticas e todos os votos da Assembléia. Pensaríamos que é ela que tem tido de se lastimar dos modos de agir do ministro. Erro é Bismarck se lastimar da usurpação dos deputados, quando ele não diz de forma clara e direta: “sou o ministro para executar as ordens do rei, meu senhor. Eu vos darei explicações e vou lhes dá: apenas devo contas a ele e estou pronto a ceder o lugar quando ele não quiser mais os meus serviços”. E, ele nunca perde uma ocasião de repetir o conselho que o historiador Ranke havia dado ao rei da Prússia: “nunca deixe o exército cair nas mãos do parlamento!”.

Um último traço enfim, que nós já assinalamos de passagem. Na monarquia prussiana, como no Estado de Hegel, os cidadãos, na ausência de liberdade política ou de participação ativa nos negócios nacionais, desfrutam de uma liberdade comunal relativamente ampla e de uma participação – obrigatória – nos negócios municipais. Restaria saber se esta compensação é suficiente, sobretudo num Estado fortemente centralizado como a Prússia.

O sentimento geral, não se ilude, pois assinalando nas teorias políticas de Hegel uma tendência reacionária. Isto é verdade, sobretudo tomando a expressão em sentido amplo. Esta teoria do Estado é uma reação enérgica, por vezes mesmo apaixonada, contra as ideias políticas caras ao século precedente. Hegel está ainda, sem dúvida, no século XVIII. Ele tem por seu método, numa aliança, notável tanto para Hegel como para Rousseau de uma admiração quase religiosa pela antiguidade e de uma confiança absoluta em sua própria razão. Mas, como ele está distante deste século por seu lado realista de sua doutrina política! Que desdém, para este admirador da Revolução francesa, para as ilusões generosas cujo século XVIII se alimentara e que o tinham impelido à altos empreendimentos! Como o sopro sobre as esperanças de paz universal, de progresso pacífico, de fraternidade humana! Como insiste com prazer sobre a necessidade da luta e sobre a justificação da guerra! Melhor, ele desconstrói toda a teoria dos direitos do homem e da igualdade natural; o povo é um perpétuo menor que tem sempre a necessidade de ser conduzido para o seu bem; - pois ele não sabe o que ele quer, e ainda menos o que ele deveria querer.

Como os defensores da Santa Aliança não diziam outra coisa, os contemporâneos de Hegel não tinham errado ao encontrar em sua teoria do Estado uma apologia da política reacionária. Mas, eles tinham errado de apenas encontrar isto. Esta teoria continha numerosos pontos de vista exatos e ideias fecundas. Sob uma forma muito disfarçada, ela já anuncia o caráter particular que os estudos políticos e sociais tem tomado em nosso século. Deixe cair todo o andaime metafísico e escolástico que poderia ser essencial aos próprios olhos de Hegel, mas, pouco importa: - que ideias nós encontraremos nela, que nos fazem tão familiares! Quando Hegel nos repete que os fenômenos sociais querem ser estudados como os fenômenos naturais, o que não é mais que isso, que o homem não deve opor um pretendido dever ser ao que é – numa palavra, que o método não deve ser subjetivo, mas objetivo, podemos evitar de pensar imediatamente na sociologia de August Comte e de Spencer? E a comparação se impõe mais ainda quando Hegel vê no Estado (Estado ou Nação é para ele tudo igual) um organismo cuja existência e as funções não dependem das vontades individuais? O método hegeliano é, verdadeiramente, o antípoda do método positivista: mas, a doutrina hegeliana tem duas faces; uma idealista e outra realista, e isto não é por aversão da metafísica que um tipo de positivismo sucedeu, na Alemanha, ao hegelianismo. O próprio Hegel se tivesse podido ser testemunha, teria reconhecido neste movimento uma verdadeira filiação, ao que ele chamaria tão felizmente de *ironia da ideia*.

NB: A presente obra, *La théorie de l'État dans Hegel* de L. Lévy-Bruhl, foi publicada no ano de 1889, em Paris, por Alphonse Picard Editeur. O presente texto encontra-se sem copyright e disponível no original em francês, na Biblioteca Digital Gallica no seguinte endereço: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76302c> .